الغيث الخامس

بسم الله الرحمن الرحيم

...-...-...-...

(هذه تتمة مناظرة الملاحدة التي ذكرتها في كتاب سابق عن حجّة وجود ملحد غير مقاوم للإيمان. فقد أرسلت ردّي الأخير عبر رسول بيني وبينهم، وجاءني كتاب منهم ننظر فيه الآن إن شاء الله، وعلى الله توكّلنا ومنه نستمدّ نورنا وكلامنا.)

أنا بين واحد من أمرين. إما أن أنقل كل كلمة قالها الملحد وأعلّق عليها، فيطول الكلام فيشتكي الملحد بأني طوّلت. وإما أن أقتصر على بعض ما قاله، فيحتمل أن يردّ عليّ بأني أعرضت عن كلامه أو لم أفهم تقرير حجّته وأخفيت جوانب القوة منها.

ثم إذا نقلت كل كلامه بحسب عبارته هو، ضاق صدري وصدر العرب العقلاء الذين قد يطّلعون على كلامه فيرونه مخربطاً ملخبطاً من جهة فكره وجهة تعبيره على السواء. لكن إذا تصرّفت في عبارته ولخّصتها بأحسن ما فهمته، قد يتّهمني بتغيير كلامه وإساءة تصويره.

للخروج من ذلك سأفضّل الطريق الأقرب الذي دعانا إليه الخصم وهو الاختصار ما أمكن والتركيز على المسائل الأساسية، وسأنقل ما يحتاج نقله للرد عليه بكلامه من نفس عبارته بين قوسين هكذا {}. فتعالوا ننظر بإذن الله على مهل.

١-أول ما قاله الخصم هو أني لم أفهم الإشكالية الأساسية. وقال {الإشكالية تكمن في أن الجمع بين النقيضين غير ممكن}، وبيّن ذلك بأنه لا يمكن الجمع بين وجود الله المحب القدر العليم ووجود كافر غير مقاوم. وعرّف غير المقاوم الكافر بأنه {الذي لا يمانع الإيمان عناداً وجهالةً ولكن طلباً للدليل فحسب}. ويقصد بالدليل الدليل العقلي، وقال {فنحن البشر لا نملك سوى عقولنا لكي نلاحظ الواقع} والعقل {هو الوسيلة الوحيدة لملاحظة الواقع}.

أقول: أوّل إشكالية عند الخصم هو أنه يفترض افتراضات كثيرة، ويعتقد بعقائد كثيرة، ويختار اختيارات كثيرة، ثم يقول "أنا غير مقاوم"، ويعتبر نفسه بريء كالصفحة البيضاء القابلة لكل ما يعطيه العقل إياها. وقد بيّنت مفصّلاً في ردّي السباق بعض هذه الافتراضات والعقائد والاختيارات. وتستطيع رؤيتها هنا أيضاً. مثلاً، حصره المعرفة بالدليل العقلي المنطقي، هذا اعتقاد واختيار، وافتراض أنه لا يوجد وسيلة للمعرفة غير ذلك بلا برهان تام. الحواس الخمسة من وسائل معرفة الواقع، ومعطياتها ليست أدلة منطقية صورية. كذلك عند أهل المعرفة بالله قالوا بوجود الروح والكشف والوحي، نعم قد ترفض ذلك، لكن لابد من التنبّه

إلى أنك تدعي دعوى خاصة كما أنهم يدعون دعوى خاصة، فأنت لست بريئاً لا تقاوم أي فكرة جديدة بصفحة بيضاء نقية. بل لك اختيارات تريد اجبار الحقيقة للنزول فيها والتقيّد بها.

نعم، العقل وسيلة كبرى للمعرفة، ويمكن إثبات وجود الله بالعقل، وعلى هذا قام شأن المسلمين. فإذا طالب بدليل عقلي ليؤمن بوجود الله، فهو يفعل فعلاً حسناً لا إشكال فيه من حيث المبدأ. ونعم، الجمع بين النقيضين محال. إلى هنا اتفقنا.

لكن ردّي السابق كان في إبطال كل مقدّمات حجّة الخصم. فمن جهة وصفه لله تعالى وتفسيره لصفات الله وما يعتقد أنه يلزم عن هذه الصفات، هذه كلها دعاوى من عنده هو. ومن جهة أخرى، حصر تعريف مقاومة الإيمان بأنه طلب الدليل العقلي فقط، وأنا قلت بأنه مقاوم من جهات أخرى، يعني هو يقول "أنا لا أقاوم" وأنا قلت له "بل أنت تقاوم"، ثم يقول بأني لم أفهم الإشكالية ويوجد تناقض.

٢-يدعي الخصم بأن ذكري للمقاومة السلبية والايجابية والشعورية واللاشعورية واللفظية والعملية، يدعي بأن هذا كله المقصود منه تشتيت الطرف الآخر. وقال {أني في حجّتي لا يهمني كل ما ذكر حول المقاومات الأخرى، كل ما يهمني هي المقاومة تعيق الشخص من الايمان في حالة غير المقاومين الكافرين}.

أقول: من الغريب أن يجادل شخص ثم حين يسمع حجّة خصمه في صلب لب الموضوع فيقول له "لا يهمني" و "هذا تشتيت". يعني أعرض عن الموضوع، ودخل في النوايا. حالة غريبة.

لاحظ قوله {كل ما يهمني هي المقاومة تعيق الشخص من الايمان في حالة غير المقاومين الكافرين}. طبعاً بغض النظر عن كونه كلاماً لا هو عربي ولا هو أعجمي، ومع ذلك فمع تجريد فكرته يريد أن يقول أن ما يهمه هو أن المقاومة تعيق الشخص من الإيمان، طيب، أنا قلت لك بأن المقاومة التي تعيق عن الإيمان لها أنواع وأصناف، فكيف لا يهمّك هذا إن كنت فعلاً تبحث عن الحقيقة بتجرّد؟

مثلاً: شخص يأكل السكريات كل يوم، يذهب إلى الطبيب فيقول له "عندك مرض بسبب أكل السكريات" فيقول له "لا يهمني ما تقوله في سبب مرضي، أنا أعتقد بأن المرض بتأثير سحر ساحر، ففسّر لي مرضي بهذا السبب فقط أو اعترف بجهلك بأسباب المرض".

الخصم يبني كل حجّة على فكرة المقاومة. ثم يُسطّح المقاومة تمام التسطيح ويحصرها في بُعد واحد، ثم يبني على ذلك المباني العظيمة. أنا أقول لك: المقاومة أنواع وأصناف، لا تقاوم

بجميع هذه الأنواع والأصناف وحينها تعال وقل بأنك "غير مقاوم"، ثم لننظر في شأنك. فهذا ليس تشتيتاً لأنه في صلب لبّ الموضوع وقاعدة كبرى من قواعد رأيك.

٣- يدعي الخصم بأن التشبيهات التي ذكرتها في أمور المعيشة وطلب المعرفة الطبيعية هي من مغالطة لأنها تشبيهات زائفة. أقول: كونه لم يفهم وجه التشبيه مشكلته وليست مشكلتي. التشبيه لا يعني التطابق من كل جهة، وهذا يعرفه أدنى اطلاع على معنى وكيفية التشبيهات في اللغة. الأكل موجود لكن لابد له من سعي، المعرفة ممكنة لكن لابد لها من سعي، والخصم يقرّ معني بأن "الإنسان فقر وعدم وجهل" قصدت أنا من حيث الأصل، لكن يستطيع بإذن الله أن يستغني ويعلم بالسعي. فعلى هذا الأساس قلت أيضاً بأن العلم بالله أيضاً الأصل في النفس عدمه من وجه، لذلك لابد فيه من السعي. بالتالي المقاومة لا تعني فقط عدم قبول دليل على وجود شيء، بل لها أبعاد أخرى. المقصود من تلك التشبيهات ضرب أمثلة من الجانب الحسي والجانب الذهني لإثبات معنى في الجانب الروحاني، وهذا أمر تطابقت عليه أديان الشرق والغرب، أقصد ضرب الأمثال الحسية والذهنية لإثبات المعاني الغيبية الروحانية، فهو أمر مجمع عليه من جميع الأمم المتدينة ولا نكاد نعرف مخالفاً لهذا الأصل. وأنا استعملته هنا لمعنى خاص وهو إثبات تعدد أوجه المقاومة التي يبني الخصم عليها كل حجّته.

تأمل مثلاً كيف ردّ على التشبيه بالسعي للطعام. قال {فالأكل موجود وأستطيع أن أجده بكل سهولة في عصرنا، لذلك التشبيه بينهما لا يصح}. أقول: انظر كم مرّة أخطأ في هذه العبارة مع اعترافه بكل ما أريد منه الاعتراف به:

أوّلاً قال {الأكل موجود}، والسؤال: طالما أنك تقرّ معي بأن {الإنسان فقر وعدم وجهل} وقد قلت بنفسك {فأنا أتفق معه في ذلك}، الآن، الأصل أنه لا يوجد أكل فإن الفقير لا شيء له. فالإنسان لا يجد الأكل معلّقاً على جسمه مثلاً، بل لابد من طلبه خارج جسمه، بدأً من الطفل الذي يطلب الأكل من مصدر غيبي بالنسبة له وهو اللبن المختفي داخل صدر أمّه (تأمل هذا المورد فإن بداية الأكل الحِسّي هو اتصال بمصدر ظاهر لطلب غذاء مختف فيه). ثم بعد ذلك يسعى الناس إلى موارد الأكل في الطبيعة، كالأكل الخارج من غيب الأرض بالنبات وانتظار الثمار، أو بالأكل من لحوم الحيوانات المختفية وراء الجلود والشعور وبعد معالجتها بالنار التي هي بدورها مختفية داخل الأغصان والأخشاب ولابد من إشعالها بعمل خاص. انظر حيث شئت وستجد أن التغذي الحِسّي مبني على أمور: افتراض وجود طعام مخفي عن الحاسة مبدئياً ومن جهة مصدره، وافتراض وجوب السعي له بنوع عمل وتعمّل وكسب، ثم افتراض (أحياناً يخطئ) بأن الطعام صحّي للجسم ويُعرَف ذلك بالتجربة بدون وجود مقدّمات منطقية

مسبقة توجب ذلك، فالطفل لا يقوم برسالة ماجستير قبل أن يرضع من ثدي المرأة التي أمامه ليعرف مدّى صحّية ذلك اللبن بل يخاطر ويغامر إن شئت لا أقلّ هي مخاطرة بالنسبة للناظر العقلي المجرّد من الخارج فإنه لا يعرف جميع أبعاد ما يلتقمه في فمه. من أجل كل ذلك استعملت هذا التشبيه، لأني أرى غذاء الإيمان مبني على هذه الأسس أيضاً. فقول الخصم {الأكل موجود} لا يغني شيئاً هنا، لأن كلامنا عن كيفية معرفتنا بأن الأكل موجود، وليس بنفس موجوديته. كما لو قال العارف بالله "الله موجود" وبالنسبة له الأمر أوضح من وجود الأكل بل وجود الأكل بالنسبة له غير مفهوم إلا بعد وجود الله، فالملحد لن يقبل منه مجرّد التسليم بذلك.

ثانياً، {وأستطيع أن أجده} لاحظ هنا الفرق بين {الأكل موجود} وبين {أستطيع أن أجده}. كذلك في التشبيه قلنا بأن الله موجود ويستطيع العقل بإذنه وفضله أن يجده، فالاستطاعة موجودة وعليها بُني التكليف، ولو فُقدت الاستطاعة لبطل التكليف ولا شيء على العاجز. ثم لاحظ أن {أجده} تعني نوع عمل وسعي، ولا يكفي مجرّد الجلوس في البيت والقول "الأكل موجود وأنا أومن بالدليل العقلي أنه موجود" حتى تجده فعلياً وتتغذى به.

ثالثاً {أجده بكل سهولة في عصرنا}، هذا مفهوم نسبي. وهنا ترى مدى استغراق الخصم في افتراضاته الخاصة به وتعميمها كأنها حقائق مطلقة. نعم بالنسبة لك الأكل موجود وتسطيع أن تجده بكل سهولة، لكن يوجد أناس كثر في هذا العصر لا يستطيعون أن يجدوا الأكل ويموتون جوعاً وهم يعيشون بقرب منك. فهل وجدانك أنت للأكل بسهولة يعني أن كل أحد سيجده بسهولة؟ كلا، توجد شروط وأسباب. هل عدم وجدان الفقير المعدم أو الطفل المحروم في غزّة مثلاً للطعام يبرر الاعتقاد بأن الأكل غير موجود أم يوجب السعي للعمل بأسباب معينة لكي تجد أنت ذلك الموجود الموضوعي المستقلّ عنك؟ واضح أنه الثاني. لذلك شبّهنا أمر الإيمان به، فحقائق الإيمان موجودة، والاستطاعة الأصلية موجودة، لكن شروط الأخذ بها والسعي لها هو الذي يختلف فيه الناس. فواحد يأكل "بسهولة"، والثاني يأكل بصعوبة، والثالث يموت جوعاً إما باختياره وإما باضطرار لا حول ولا قوة بالتالي لا مسؤولية عليه. فالرجل المحاصر الذي يموت جوعاً ليس منتحراً كالذي يقتل نفسه جوعاً باختياره. كذلك الذي يكفر بسبب عجز تكويني ما فليس كالذي يكفر مع سلامة عقله وتوفّر الشروط الملائمة له.

الأمر في الأكل أكثر مادّية، وهو كما ترى في الوضوح. لكن الأمر في المعرفة الطبيعية أكثر تجرّداً وهو نافع كذلك في ما ذهبنا إليه من تشبيه. أما الخصم فلم يفصّل سبب عدم صحة التشبيه بالمعرفة الطبيعية، واكتفى بقول {ونفس الحال يقع على العلم والمعرفة، هنا تشبيهك لا يصح} وهكذا ترك الأمر بدون تفسير. وأنا أقول: في العالَم كلّه لا يوجد إلا قلّة من الناس تعرف شيئاً عن حقائق العالم الطبيعي، كالفيزيائيين ونحوهم، وهؤلاء أنفسهم على

درجات. ومع ذلك، لا ينفي هذا صحّة وجود الطبيعة، أو وجود حقائق فيها، أو إمكان معرفتها. اللهم الفرق بين الناس في الأخذ بأسباب ذلك من عدمه، وتوفّر سلامة وسائل المعرفة في الذات وفي الخارج. واستعملت هذا التشبيه لأن المعرفة الطبيعية وإن تعلّقت بموضوع محسوس لكن المعرفة بها هي أمر ذهني أكثر تجريداً، فقانون الجاذبية مثلاً ليس شيئاً تلمسه بيدك وتشمّ رائحته، وكذلك معادلة سرعة الضوء. فتدرجّت من التشبيه الحِسّي إلى الذهني، لتقريب المعنى الروحاني.

ثم يختم هذه الفقرة بالقول بأن مقصوده بغير المقاوم الكافر هو {مَن قاموا بالمجاهدة والسعي} وهو {مَن بحث وسعى ولم يجد دليلاً على إيمانه}. يعني يريد أن يقول: أنت تشترط المجاهدة والسعي، وهؤلاء جاهدوا وسعوا، ولم يجدوا. ولذلك أقول: أوّل خطوة إثبات وجوب المجاهدة والسعي، وهذا إقرار من الخصم بأنهم جاهدوا وسعوا بالتالي هو تسليم، احفظه لأننا سنستعمله لاحقاً إن شاء الله.

ثاني خطوة هي النظر في كيفية المجاهدة والسعي، ولا أظن أن الخصم سيختلف معي في أن ليس أي مجاهدة وسعي كافية لبلوغ أي مطلب من المطالب. فهل الذي يزرع في الصحراء ثم يموت جوعاً يحق له أن يقول لنا "أنتم تزعمون أن الثمار موجودة وأن سببها الزرع وها أنا زرعت ولم أحصد شيئاً؟" طبعاً لا. بل المثال الأقرب، هل أي شخص يفكّر في الأدلة العقلية لإنكار وجود الله سيقتنع مثل ما اقتنع هذا الملحد؟ بالتأكيد لا، فأنا وغيري اطلعنا على حجّته ومع ذلك لم نقتنع، قد قرأنا وجاهدنا لفهمها وسعينا لاستيعابها، فلماذا لم نكفر بالله؟ ماذا سيقول الخصم؟ هل نحن نقاوم الكفر بالرغم من وضوح دلائله؟ الذي سيردّ علينا به هنا هو نفسه على الأغلب ما سنردّ به عليه في ادعائه بأن الملاحدة قد جاهدوا وسعوا ومع ذلك لم يؤمنوا بالله. إن قال: أنتم لديكم رغبة وهوى في الإيمان بالله، نقول: وما أدراك بدواخلنا، هل شققت عن قلوبنا؟ إن قال: لأن أدلة الكفر واضحة لكل عاقل فإما أن عقولكم مريضة وإما أن إرادتكم مريضة، فسنقول: الحمد لله الآن وصلنا إلى المطلوب الذي نريد تقديمه للملاحدة. أما إن كان لديه جواب آخر فليتفضل به.

ولبيان الحق نقول: طلب معرفة كل موضوع يكون من الذين يؤمنون بذلك الموضوع، وليس من الذين يكفرون به. يعني إذا أردنا أن نعرف مواضيع الفيزياء سنأخذ طرق علماء الفيزياء في الجملة ونسخّر وقتنا وجهدنا لذلك الطريق، ولن نذهب إلى أناس ينكرون أصلاً علم الفيزياء أو لا يبالون بالطبيعة. وهكذا الرياضة تؤخذ من الرياضيين وليس من أصحاب السمنة والسخرية من الرياضة واعتقادها عبثاً. كذلك طرق معرفة الله تؤخذ من أهل المعرفة بالله والإيمان به، وليس من أي شخص ولا يضعها أي ملحد ينكر وجود الله ويشترط الشروط في

كيفية تحصيل تلك المعرفة. وأما إذا قال: لكن طرق المؤمنين بالله تختلف، فذلك له جواب سنذكره في موضع لاحق إن شاء الله لأن الخصم قد أشار إلى شيء من ذلك. لكن يكفي هنا قبول المبدأ العام.

٤-في نقد قولي بوجوب الافتراض مبدئياً أن الله موجود ثم السعي لذلك، ذكر الخصم ردوداً.

أ/ أول ما قاله {كيف لي أن أفترض افتراضاً مبدئياً على شيء دون أدنى إشارة بوجوده فلا دليل على وجود الله ولا قيمة للإيمان لأنه تسليم واحتجاجك فجملة البشر ليس صحيحاً فتلك البرهنة وإن كانت مبدئياً فهي ليست صوابا حتما، استطيع القول أنه لا توجد أي ذرة إيمان في قرارتي كبقية المقاومين الكافرين، لا قيمة لله بالنسبة لي فلا استطيع التمييز بينه وبين التنانين واليونيكورن والخرافات الاخرى، فليس له وجود في قرارة نفسي كما تدعي انت فلا استطيع افتراض شيء لا اصدق فيه البتة، مع ذلك قمت بتجربة ذلك سابقا ولم احصل على جائزة الايمان من الله}

أقول: هذه عبارته بالنصّ، والتي افتتحها بقوله {فلا أعلم أنت بعقلك أم لا ايها الروحاني}، الآن تعالوا نرى أين العقل في رأسنا أم في رأس صاحبنا.

يكفي أنه بنفسه قال {ومع ذلك قمت بتجربة ذلك سابقا} توقف. قمت بتجربة ماذا؟ أنت تقول أن افتراض وجود الله هو شيء لا تستطيعه {البتّة}. فما هي التجربة إذن؟ هل افترضت وجود الله وسعيت ثم تبيّن لك أن الله غير موجود؟ إذن قد افترضت وجود الله مع عدم وجود ذرّة إيمان في نفسك كما تقول. إذن ممكن عقلاً ومتحقق واقعاً حتى لملحد مثلك حسب نفس قولك افتراض وجود الله. كل كلامك يدور حول استحالة افتراض وجود الله، ثم ختمت كلامك بأنك جرّبت ذلك. فهل أنت بعقلك أيها الملحد أم لا؟ هذا أوّلاً، وهي أكبر رد عليه هنا من نفس كلامه.

الأمر الثاني، افتراض ما لا نعرف هل هو موجود أم لا هو أساس الطريقة العلمية حتى الحسّية الطبيعية. فما يدعي هذا الملحد أنه مستحيل غير متصور لا يقول به عاقل هو ما كانت ولا زالت تقوم عليه جهود العلماء شرقاً وغرباً من المؤمنين والملحدين على السواء.

الأمر الثالث، الافتراض تصور عقلي عن شيء لا تعرف هل له وجود في الخارج أم لا على التحقيق، لكن تستطيع تصور فكرته عموماً. ومن الواضح أن الملحد يستطيع تصور فكرة عن الله، بدليل أنه يتكلّم عنه ويفترض له صفات ويجادل بحسب ذلك.

الرابع، يقول الملحد أن احتجاجي بجملة حال البشر في إيمانهم بالله ليس صحيحاً. أقول: بل هو صحيح. هكذا أنت تنفي بدون دليل، وأنا أثبت بدليل. لاحظ أن الخصم نفى نفياً مجرّداً بغير دليل، يعني فقط قال "ليس صحيحاً" وكأنه من المفترض أن نُسلّم له بقوله المجرّد. الغالبية

العظمى من الناس تؤمن بالإله، بشكل أو بآخر، لكنهم يقرّون بأصل معنى الألوهية. وهم كلهم لهم عقول أيضاً، فالعقل لم يولد معك أيها الغافل وأشباهك، هذا على فرض عقلانيتك طبعاً وهي فرضية غير مبرهنة بعد، (لاحظ كيف نستطيع افتراض أن لك عقل مع أن التجربة إلى الآن تجعلنا نشك في الأمر). إذا كانت غالبية الناس، قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً، تؤمن بالألوهية، فهذا يكفي لتدعيم الافتراض المبدئي، ضمن أسباب أخرى للافتراض المبدئي التي ذكرتها في رسالتي الأولى. ثم إن كانت غالبية الناس العقلاء من المؤمنين، فهذا يعني إما أن العقل يوجب ذلك، وإما أن العقل يقبل ذلك على الأقلّ كافتراض مؤثر في النفس، وعلى الوجهين هي حجّة ضد الملحد الزاعم عدم وجود الدليل العقلي المقبول أو عدم استطاعة افتراض وجود الإله مطلقاً أو عدم معقولية حتى هذا الافتراض المبدئي للسعي بطريق صحيح نحو تحقيقه. هذا، وإما أن يقول بأن العقل شيء فاسد أصلاً بحيث أن الغالبية العظمى ممن يمتلكه قد ارتكبوا مثل تلك الغلطة العظمى وأفسدوا حياتهم وعاشوا في ضلالة العمى المطلق بالنسبة لأصل الوجود في الجملة، ولو جاز مثل هذا التصور في العقل فلماذا يكبّر الملحد من شأن العقل جدّاً ويعتبره الكل في الكل و "الوسيلة الوحيدة" لمعرفة كل شيء. الطعن في وجود الله على طريقة الملحدين هي إما طعن في العقل وإما طعن في أنفسهم هم، ونحن نطعن فيهم ولا نطعن في العقل.

الأمر الخامس، وهو مهم جدّاً وأنا أقتصر على المهمات حتى لا أطيل، لاحظ هذا الملحد وهو يقول "لا قيمة للإيمان لأنه تسليم" و "لا قيمة لله بالنسبة لي". هذا مثال على المقاومة بأحد أهم معانيها التي أشرنا إليها. ثم إن التسليم لا يعني التقليد الأعمى، التسليم في حقيقة ديننا هو قبول الحقيقة حين تظهر لك من مصدرها الصحيح ولا تعاندها، هذا تنبيه بسيط لمدى حشو الملحد لذهنه بمفاهيم غريبة عن الإسلام وهو يجادل المسلمين.

الأمر السادس، قوله عن الله تعالى {فلا أستطيع التمييز بينه وبين التنانين واليونيكورن} تشبيه يضرّه ولا ينفعه إن عقل. فإن التنين واليونيكورن أيضاً مأخوذ من عناصر لها وجود حِسّي كالثعبان والحصان، مع إضافة أبعاد أخرى مأخوذة من أمر وجودي آخر هو مخيّلة الإنسان مع استعمال رموز لمعاني عقلية مدركة للذين اخترعوا هذه الصور وعبّروا عنها. يعني التنين ليس "خرافة" مطلقة كما يتوهم الملحد، لكن مكوّن من عناصر معقولة ومتخيلة ومحسوسة، مجموعة بنحو خاص. وهكذا الأمر في {الخرافات الأخرى}، فتصوره عن الميثولوجيا عموماً هو شاهد آخر من شواهد كثيرة جدّاً على أنه مقاوم للمعرفة الصحيحة في كل موضوع يدخل فيه. ثم إن قياس عقيدة الناس في الله باعتقاد البعض بالتنانين واليونيكورون بالمعنى الذي ذكرته هو قياس سخيف جدّاً من جميع النواحي، فشرقاً وغرباً

الناس يكتبون عن الله ويحيون لله ويموتون لله ويجاهدون لله بأموالهم وأنفسهم، فتشبيه أمر بهذا المستوى بالتنانين هو أشبه بالسخرية والسفاهة، وهو نوع مقاومة للإيمان أيضاً. فإن قصد بأن الله لا دليل على وجوده كما أن التنين لا دليل على وجوده، قلنا: بل التنين أيضاً له نوع وجود عقلي وخيالي ومأخوذ من أصل حِسّي، فلابد لصحة القياس على أدنى تقدير أن تقول: فالله أيضاً موجود ولأصل الإله حقيقة لكن الناس عبثوا فيها وزادوا فيها ونقصوا. وهذا أمر لن يختلف معك فيه مؤمن بالله أيا كان نوع إيمانه وموضوعه. فحتى تشبيهك حجّة ضدّك إن عقلت.

ب/ ثاني ردّ من الملحد هو قوله {ولكن إن قمت بذلك} يعني إن قام بافتراض الإيمان بالله مبدئياً من أجل السعي له، {أي دين اختار فهناك اديان عدة فما يميز الاسلام عنهم لا شيء! لا يوجد مميز للاسلام عن الاديان الباقية، الاديان تختلف حسب الثقافة والبيئة فتجد الاسلام اكثر قساوة لبيئته الصحراوية وتجد الهندوس يعبدون البقر لكثرتها عندهم}

أقول: ظننت أنه من المستحيل افتراض الإيمان بالله، والآن أراك ليس فقط تفترضه ولو من باب المجادلة لكنك تعرف حتى أنه عليك باختيار دين ما. هذا جيد، الآن اقتربت خطوة من الحق.

لاحظ نوع آخر من المقاومة الفكرية للحق، أن هذا الملحد الغريب عن الأديان يجد نفسه مؤهلاً للحكم على الأديان كلّها ! وأنا أجزم بالغيب أنه لم يطلع على دين واحد اطلاعاً جيداً بل ولا حتى اطلاع ضعيف، وهذا ليس غيباً على التحقيق بل هو مشهود من نفس كلامه.

يقول {أي دين اختار} الجواب العقلاني البسيط جدّاً الذي يتناسب مع مستوى سؤالك هو أن نقول لك: اختر أقرب الأديان إليك وامشِ من هناك. هذا ما قام به الكثير من الساعين للحق. وكثرة الطرق لا يعني عدم الأخذ بأي طريق، هذا أمر لا يعرفه العقلاء لا في الأمور المحسوسة ولا في المعقولة. الأقرب فالأقرب هو الأعقل. طالما أنك تقول بأن الأديان كلها سواء، حسناً، هذا إقرار منك عليك بأن الأخذ بأي منها يساوي الأخذ بأي واحد آخر. جيد، قبلنا مبدئياً. لكن الآن لابد من الأخذ بواحد منها من باب التجربة والسعي، فلا يمكن الترجيح بينها إلا بعامل غير نفس عامل مضمون الأديان، لأنها متساوية كما تقول، فبماذا ستُرَجِّح؟ الأعقل هو الأقرب والأيسر والأظهر. بالنسبة لك كعربي يعيش في بلاد العرب فعليك بأخذ الدين الذي نزل بالعربية وللعرب بشكل أساسي وهو الإسلام. ستقرأ كتاب الإسلام الأصلي بلسانك العربي، ستقرأ المصادر بالعربية، ستجد المؤمنين بالله على طريقة الإسلام حولك، وهلمّ جرّاً. وكل ما تشاء من طرق معرفة الله في جميع الأديان ستجدها في الإسلام العربي كذلك. يعني تريد

تجربة طريق الفلاسفة، ستجد فلاسفة مسلمين كتبوا أعمالها بالعربية. تريد طريق الصوفية، فكذلك. تريد طريق المتكلّمين، فكذلك. لا توجد طريقة لله إلا وهي موجودة في الإسلام وعند المسلمين. فأولى ما تقوم به هو الاشتغال بذلك كلّه، واختر أقرب الطرق لنفسك فالأقرب، حتى تستنفذ ما فيها على أصول أصحابها، واشتغل واجتهد بها، فإذا فرغت منها ولم تجد مطلوبك فاشتغل بالتي بعدها، وهكذا حتى تأتي عليها كلّها. فإذا فرغت من كل طرق المسلمين في معرفة الله فانتهيت مع ذلك إلى الإلحاد، فاعلم أنك ستكون من أنفع الناس لنفسك وللملحدين إخوانك، لأنك ستملك الآن أقوى وأعمق أجوبة وحجج ضدّ الإسلام كدين خصوصاً وضد الإيمان بالله القرآني وما يشبهه من عقائد عموماً. هذا إن كنت تسأل {أي دين اختار} كطالب معرفة حقاً وليس لجاجة ومعاندة، فأنت "غير مقاوم" كما تقول.

أما قولك بأن الأديان {تختلف بحسب الثقافة والبيئة} ومثال قساوة الإسلام وعبادة الهندوس البقر {لكثرتها عندهم}، فهو شيء سخيف جدّاً لا أدري كيف جاز على عاقل مثلك حسب الفرضية. الإسلام ليس "قاسياً"، بل في كل جانب منه مذاهب تتراوح من ألطف اللطافة و"الحنيفية السمحة" كما عرّفها نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم، إلى أقسى القساوة والجلافة والفظاظة كما تتمثّل في الوهابية مثلاً، وهكذا في كل مسألة ستجد هذا التعدد والتلون في الطرق. وأما أن الهندوس يعبدون البقر لكثرتها عندهم، فشيء أسخف من السخف وأسمج من السماجة، ويكفي أن النمور والفيلة في الهند بمن الكثرة بمكان وعلى مستوى العالَم فلو كان كذلك لعبدوا النمور والفيلة لكثرتها أيضاً، فضلاً عن أن كتب الهندوسية العرفانية ليس فيها هذا السخف الذي تشير إليه بل فيها درجة عالية جدّاً من التوحيد والتجريد للإله المطلق كما تعرفه إن طالعت الفيدا والأوبانيشاد وشروحها المعتبرة عندهم. يعني سخيف في معرفة الإسلام كما في معرفة الهندوسية، ثم تزعم أنك برئ "غير مقاوم" وقد جاهدت وسعيت ثم لم تنل جائز الإيمان من الله، "كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا". نكمل ونسأل الله الصبر.

٥- قال الخصم أن استشهادي بالقرءان على أن الإلحاد مصيبة في النفس هو من الحمق لأننا أستشهد بما لا يؤمن به.

أقول: أوّلاً أنا لم أستشهد بالقرءان لك فقط، لكن لكل مَن سيقرأ الكلام وفيهم من المسلمين وبعضهم مَن جاءتني رسالة يناصرك فيها بنحو مناصرة.

ثانياً، الاستشهاد من القرءان ليس "لك" لكنه "عليك"، بمعنى أنني أبيّن مفهوماً إسلامياً من مصدر الإسلام الأكبر، لإثبات معنى ما. فأنت تتكلّم عن الإله والإسلام مع مسلمين، وتفترض مفاهيم معينة عن كل شيء تتحدّث فيه، وأنا رددت على ذلك لتصحيح المفاهيم.

للمرّة السبعين أو أكثر، الحمق من جانبك وعنادك لبدائه الأمور شديد الجلاء، ومع ذلك تزعم أنك "غير مقاوم" ومجرّد طالب للمعرفة والحقيقة العقلية.

٦-ذكر الخصم نقطة بدون تفسير لسبب ذكرها وهي أن {الإله الشخصي في علم اللاهوت الاكاديمي هو الاله الذي يتواصل مع البشر يسمى اله شخصيا واله الاسلام هو اله شخصي حسب التعريف ليس كالاله الربوبي المتقاعد الذي لا يتواصل مع البشر}

أقول: هكذا ذكر هذه العبارة بدون تفصيل على ماذا يرد. لكن أظن أنه يريد على انتقادي لفكرة الإله كشخص. فلو كان كذلك أقول: أنت قلت {في علم اللاهوت الاكاديمي} ومَن قال بأني أحصر نفسي بهذا التعريف وهذا المصدر حتى تحتج عليّ به؟ سبحان الله، قبلها بسطر تقول بأنه من الحمق الاحتجاج على شخص بما لا يؤمن به ثم تأتي هنا وتحتج بشيء بدون معرفة إن كنت أومن به أم لا. صاحي أنت يا ولد أم ماذا؟

ومع ذلك، لنتنزّل ونقول: أنا لم أردّ على الشخصية بمعنى التواصل، فهذا أمر لا ينكره مسلم. لكن رددت على الشخصية بمعنى الحصر والتحديد ونوع من التجسيم والتشبيه بين " شخص" الإله وشخوص الناس. فقد بيّنت بأن مفاهيمك عن الإله، "مقاومتك" الفكرية الخفية وعنادك إن شئت، مبنية على نوع تجسيم وتحديد ولعله أحد أكبر العوائق بينك وبين الإيمان بالإله الحق.

ثم إن "التواصل مع البشر" يقول به حتى أصحاب العقيدة الربوبية. فهؤلاء لا يقولون بعدم التواصل، لكن يقولون بأن التواصل تم عبر الطبيعة والعقل، وليس عبر الروح والوحي النبوي. فالاختلاف على التحقيق ليس في التواصل من حيث هو تواصل، لكن في نوع التواصل ووسائله وصوره. لذلك وجد عند بعض هؤلاء مفهوم "القانون الطبيعي" و "الحقوق الطبيعية". وخذ مثلاً ما كتبه توماس جفرسون في إعلان الاستقلال الأمريكي وهو من الربوبيين المشهورين، حيث يقول بوجود "قوانين الطبيعة وإله الطبيعة" أو "طبيعة الإله" التي تعطي الحق لكل أمّة في الاستقلال، ثم يقول العبارة المشهورة "نحن نعتقد بالحقائق التالية كأمور مُسلّمة برهانها ظاهر: أن كل الناس خُلقوا سواسية، وأنهم مُنحوا من خالقهم بعض الحقوق غير القابلة للنقض والتي منها الحياة والحرية والسعي للسعادة"، فكما ترى هنا الخالق ليس "متقاعداً" لكنه ظاهر في الطبيعة ويعطي قوانين للناس وشرائع غير قابلة للنقض والنسخ، إذن عند الربوبي الإله هو صانع الطبيعة وواضع الشريعة، لكنها شريعة معروفة

بالعقل الطبيعي وليس بالوحي النبوي على طريقة "نزل به الروح الأمين. على قلبك". ضمن فروق أخرى لا داعي للدخول فيها الآن.

فلا يوجد أحد يقول بإله "متقاعد" كتصويرك التجسيمي التشبيهي السمج هذا. وهذا مثال آخر ضمن أمثلة كثيرة على شدّة ضعفك وجهلك بأمور الدين، ومع ذلك تدعي أنك جربتك وجاهدت وسعيت ووصلت إلى النتيجة النهائية.

٧-يذكر الخصم أن العالَم الذي نعيش فيه لا يشتمل على ما يجب الاشتمال عليه لو كانت {الادعاءات عن الله صحيحة} ويقصد تحديداً وجود {غير مقاومين غير مؤمنين}.

أقول: رددنا على هذا مراراً، وقلنا بأن أقصى ما يمكن أن يدل عليه مثل هذا الكلام هو أن عقيدتك في الله غير صحيحة وليس أن وجود الله غير صحيح. فنعم أنت لديك ادعاءات عن الله وهذه الادعاءات قد تكون غير صحيحة بسبب ما نراه في العالَم. وهذا أمر بالمناسبة نتفق مع الخصم فيه، وكل مؤمن بالله أيا كان دينه يعتقد بأن العالَم يُظهر شيئاً عن الإله الذي يؤمن به. ومن القرءان "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق". فمن ناحية المبدأ لا خلاف بيننا وبين الملحد بأن الادعاءات عن الله لتكون صحيحة لابد من أن تظهر بعض الأمور التي تناسبها في العالَم. فأين موضع الخلاف إذن؟

موضع الخلاف أننا نقول للملحد "أنت تدعي عن الله أموراً أو تفهم صفاته بنحو غير صحيح". لكن هو يظهر كأنه يقول ما معناه "بما أن هذه الادعاءات غير صحيحة فلا وجود للإله ولا قيمة لله عندي ولا ذرّة من الإيمان به في نفسي". يعني بدلاً من أن يعدّل مفهومه عن الإله، أو يبحث عن مؤمنين بالإله يختلف فهمهم عن ذلك الفهم الذي ثبت بطلانه عنده، قفز قفزة واحدة باتجاه الإلحاد واستقر عندها. لو أراد فعلاً البحث عن الحق، فعليه أن ينظر ما يثبت له من الحقائق ثم على هذا الأساس يكمل البحث ولا يقف.

مثلاً، شخص يقول لي أنا كمسلم "الإله محبة ولا يوجد فاعل غيره لأي شيء في العالَم وكل ما يفعله محبة ولا وجود لأي قهر أو عذاب عند الإله". أنا سأقول له: كلامك باطل لأنني أرى في العالَم مظاهر القهر والعذاب، فلو كان الإله هو الفاعل الوحيد في العالَم فأنا أرى في العالَم ما يناقض عقيدتك. وسأكفر به هو، وبعقيدته هذه، وأكمل بحثي. ولن أقول: انتهى البحث، طالما هذا التصور عن الإله ثبت بطلانه فكل تصور آخر ثابت البطلان كذلك. هذه المغالطة التي يرتكبها الملحد بشعور أم بغير شعور: يقفز من رفض تصور جزئي عن شيء إلى رفض الشيء نفسه بكل تصوراته الأخرى الممكنة والواقعة.

فهذا أحد ردودنا على الشقّ الأول من كلامه. الشق الآخر وهو وجود {غير مقاومين غير مؤمنين} قد رددنا عليه تفصيلاً مراراً فلا داعي لإعادة ذكر كل شيء، ويكفي أن ننبه أننا ننفي

أنهم {غير مقاومين} بكل معاني المقاومة، والملحد يتفق معنا ويقرّ بأنه يقصد بالمقاومة فقط البحث عن الدليل العقلي وعدم الاقتناع بما وجده، ونحن نطعن في أنه بحث أو في أنه بحث بحثاً وافياً على الأصول المعقولة أو في أنه بحث لمدّة كافية أو أنه لا يملك أنواع أخرى من المقاومة تؤثر عليه من وجوه مختلفة. وهو ما لم يتعرض الملحد له بنقاش تفصيلي مبرهن أصلاً.

٨-لخّص الملحد ردّه بتلخيص حجّته مرّة أخرى التي يدعي أنها حجّة منطقية، وهذا تلخيصه:
{مقدمة ١ الله بصفاته المدعاة سوف يبحث عن علاقة شخصية فبالتالي المفترض عدم وجود غير مقاومين كافرين.
مقدمة ٢ غير المقاومين الكافرين موجودين
نتيجة الله بهذه الصفات المدعاة غير موجود.
وهذا القانون في المنطق ويسمى الاثبات الايجابي لأن الله بالضرورة سوف يتواصل مع المقاومين الكافرين إذا كان موجودا}

أقول: يقصد "سوف يتواصل مع غير المقاومين الكافرين". ما علينا. لنلخّص نحن ردّنا على هذه الحجّة.

مقدمة ١ {الله بصفاته المدعاة سوف يبحث عن علاقة شخصية} نقول: {بصفاته المدعاة} تعني أنك تنفي وجود إله بصفات معينة، ثم بفهمك أنت لهذه الصفات وما يجب أن يتفرض عنها والذي تقول هنا أنه البحث {عن علاقة شخصية}. ونحن نرد على الصفات المدعاة من جهة، ونرد على ما تفهمه أنت من معنى البحث عن علاقة شخصية.

فإرادة الله هداية الناس مبنية على إرادتهم هم الاهتداء "مَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر"، وكذلك مبنية على مجاهدتهم وصبرهم "أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين"، ومبنية على تعقلهم للحقائق وسعيهم لها "ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون"، ومبنية على التسليم بالحقيقة إذا ظهرت لهم "ويُسلّموا تسليماً"، ومبنية على عدم وجود عقائد مسبقة وآراء مسبقة باطلة في النفس "ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات، فما كانوا ليؤمنوا بما كذّبوا من قبل، كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين"، ومبني أيضاً على طلب الهداية من الله "ادعوني أستجب لكم" وفي الحديث القدسي "كلكم ضال إلا مَن هديته فاستهدوني أهدكم" وجعل ذلك مع اللباس والطعام وما أشبه من مطالب. فهذا هو الله الذي نؤمن نحن به.

فإن ردّ على هذا التصور فهو يخاطبنا كمسلمين، وإن كان لا يخاطبنا كمسلمين فلا داعي لكل هذا الجدال وليذهب إلى الذين يعتقدون بذلك الإله {بصفاته المدعاة} وبتفسيرها

الذي يذكره هو {سوف يبحث عن علاقة شخصية}، ثم يردّ عليهم. فليس كل ملحد ينفي وجود الإله يرد على المسلمين بالضرورة. فلابد على هذا الملحد الذي يجادلنا أن يقول: أنا أردّ على إله الإسلام، أو يقول: أنا أرد على إله له صفات خاصة بتفسير خاص. فإن قال بالأول، فعليه أن يثبت لنا أن الإسلام يقول بذلك التصور عن الإله صفاتاً وفعلاً، وإن كان الآخر فكفى الله المؤمنين الجدال.

مقدمة ٢ {غير المقاومين الكافرين موجودين} نحن نرد على تعريفه للمقاومين الحاصر لهم في صنف بدون سبب مقنع، ونرد أيضاً على كيفية معرفته هو شخصياً بأن المقاومة موجودة أو غير موجودة فعلياً في نفس كل واحد يدعي وجودها أو عدم وجودها فيه. فإذا استطاع أن ثبت لنا أن المقاومة تنحصر فعلاً في الطلب المؤقت للدليل العقلي بطريقة خاصة من اختيار الملحد نفسه هي المقاومة الوحيدة المعتبرة في أمر الإيمان، ثم أثبت لنا أن هذه المقاومة غير موجودة في فلان، مع ما سبق في المقدمة الأولى، فحينها سيكون لنا بحث آخر معه. أما بهذه الصورة فالحجّة أوهى من بيت العنكبوت.

نفس هذا الأمر يقال على صاحب مقالة "السبع المثاني" صاحب السماجة. ولا أريد التطويل بالرد على كل ما قاله في مقدمته، ويكفي أن أنبّه هنا بأني لا ألومهم على الأخذ عن الغرب لكن ألومهم على عدم معرفة ما يأخذون وكيف يأخذون ولا كيف يطبّقون الشيء القليل جداً الذي أخذوه على وضع المسلمين. تستطيع رؤية ذلك مثلاً في اللغة المسيحية التي يستعملها الملحد في حجّته هنا وهو يخاطب مسلمين. يعني هو مجرّد واحد مقلّد جاهل يطبّق أمور طوّرها فلاسفة ذوي خلفيات مسيحية خاصة وجاء ليطبقها "قص ولصق" على المسلمين. انظر في تلخيصه للحجّة هنا:

{ا. إذا كان الله موجودا فإنه محب.

ب. إذا كان الله محباً، إذا لا يوجد غير مقاومين كافرين.

ج- غير المقاومين الكافرين موجودين. {من ب، ج}.

د إذا، الله غير موجود {من أ، د} }

ثم يسألنا أي المقدمات نرفض.

أقول: الله موجود ومحب لكنه لا ينحصر في صفة المحبة ولا في تفسيرها الذي تذكره أنت، ومع ذلك يوجد كافرين به بسبب مقاومتهم للإيمان بنوع ما من أنواع المقاومة التي فصّلناها.

يعني قولك {إذا كان الله موجوداً فإنه محب} يتضمن افتراض أن الله محبة وهي أخصّ صفاته. هذا مفهوم مسيحي، وليس إسلامياً. بل حتى يمكن النقاش في جانبه المسيحي ولا أريد الدخول في هذا الآن. فالله له أسماء وصفات كثيرة، تبلغ في الإسلام نحو الألف فقط في

نصوص القرءان والسنة وعند الصحابة والصالحين (اقرأ دعاء الجوشن الكبير مثلاً لترى ما أقوله لك بوضوح). هذه الحجّة كلها قائمة على المقدمة الأولى وهي الحصر في صفة المحبة أوّلاً، وثانياً افتراض أن المحبة تعني شيئاً معيناً. هنا افتراضان لم يبيّن لنا هؤلاء الملاحدة أي مبرر مبرهن لهما. فهذا ما نطالبكم نحن به قبل أن تطالبونا أنتم بما يتفرع عنه. عقلاً، لابد من تأسيس النظرية ثم البحث في مدى صدقها. التصور قبل التصديق، يا مَن تدعي معرفة المنطق.

ثم قولنا في المقاومة قد عدنا وزدنا فيه فلا داعي لإعادته هنا. فهذا أيضاً مفهوم من مقدماته نطعن فيه.

ثم لاحظ، ويا للعجب، أن الملحد الذي كان يقول بأنه لا يستطيع افتراض وجود الله مبدئياً صار يقول هنا {إذا كان الله موجوداً فإنه محب}، من أين جئت بهذا؟ وكيف استطعت أن تعرف هذا؟ فهذا بالنسبة لافتراض الصفات الإلهية. ثم يزيد على ذلك ويصف أفعالاً إلهية فيقول {إذا كان الله محباً إذا لا يوجد غير مقاومين كافرين}. هذا كله تبع لما سبق أن ذكرناه فلا نعيده.

٩-يشرح الملحد كلامه فيقول، أقصد صاحب مقالة السبع السابق الذكر، فيقول أن الله {إذا كان موجودا بصفاته المدعاة، فإنه حقيقة يلزمه إقامة علاقة مع مخلوقاته لأنه محب وقدير وعليم وما إلى ذلك، سوف يفعل كل ما يمكنه القيام بفعله لإقامة العلاقة، لكن علينا أولا حسب ما يدعى أن نؤمن بالله أولاً لإقامة علاقة لكن وجود الله لا يبدو واضحاً وأنت تقر بذلك..فأنت تقوله، لأنه بكل بساطة يوجد أناس كثر يفشلون في الإيمان بالله لعدم وجود دليل كافي أو بسبب عوامل أخرى ليسوا في محل ملامة بسببها، ونحن نطلق على هؤلاء اسماً الا وهو "غير المقاومين الكافرين"، هم يحبون أن يعرفوا وجود الله وإقامة علاقة معه إذا كان موجودا، لكنهم ببساطة لا يعتقدون وجود دليل كافي للتصديق بوجود الله، أكثر شيء مشترك بين غير المقاومين الكافرين هو أنهم غير مذنبين لعدم إيمانهم، بسبب وجود هؤلاء الناس يعطينا سببا منطقيا للاعتقاد انه هكذا إله بهذه المواصفات غير موجود.}

أقول: إن أردنا الاختصار سنقول، ولو من باب التنزّل الجدلي، وباستعمال نفس عبارته {هكذا إله بهذه المواصفات غير موجود}. حسناً. لكن هذا لا ينفع قضية الإلحاد. لأن الإلحاد ليس نفي تصور عن الإله، ليس نفياً لـ{هكذا إله بهذه المواصفات} بل هو نفي لنفس ذات الإله من حيث المبدأ. يعني لا ألوهية أصلاً في الوجود، بدون أي صفة من الصفات. الملاحدة إذن الذين يجادلوننا هل يفهمون الإلحاد قبل أن يفهموا الإسلام أو يتكلّموا عن الله وما يلزمه وما لا يلزمه؟ هذا أمر.

أمر آخر، لو عقلوا حتى معنى المحبة، سيعرفون أن الإله المحب ليس {يلزمه إقامة علاقة مع مخلوقاته} ولا {سوف يفعل كل ما يمكنه القيام بفعله لإقامة علاقة}. هذا تصور جبري اغتصابي غبي، لا يتناسب حتى مع المحبّين على المستوى الإنساني فضلاً عن المستوى الإلهي المتعالي. المحبّة طوعية اختيارية، ولابد فيها من سعي المحبّ لَمن يحبّه والموت في سبيل الوصول إليه. الملحد هنا يقرّ-وهذا نصّ مهم جدّاً-أن هؤلاء الذين يصفهم بغير المقاومين الكافرين {هم يحبّون أن يعرفوا وجود الله وإقامة علاقة معه إذا كان موجوداً}. قبل التعليق على هذا النص وما يلزم عنه، نرجع إلى أمر المحبة. إذا كان الإنسان يحب أن يعرف وجود الله وإقامة علاقة معه، وكانت المحبة أمراً طوعياً اختيارياً ليست اغتصاباً قهرياً، "إن ننشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلّت أعناقهم لها خاضعين" "ولو شاء ربك لآمن مَن في الأرض كلّهم جميعاً أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" "لا إكراه في الدين"، فهذا يعني أن إله الإسلام والمسلمين، محبّته تعني التجلي لخلقه وتنزيل وحيه وبعث رسله وأحبابه حتى لو عانوا وأوذوا وقُتلوا لتذكير الناس بالله ودعوتهم إليه، لكن لا تعني جبر الناس لكي يؤمنوا بأي حال من الأحوال.

أمر ثالث، يستغرب الخصم من ادعاء وجوب الإيمان بالله أولاً لإقامة علاقة معه. نعم، أين الإشكال؟ كيف ستقيم علاقة مع مَن لا تؤمن به؟ المفترض أن هذا بديهي. كلامنا عن مَن لا يؤمن بالله، ما الذي عليه أن يفعله الآن؟ هنا نقول أنه عليه أن يسعى للإيمان، بناء على مقدّمات مقبولة عقلياً، ويفترض مبدئياً وجود الله بناء على مبررات معقولة، ويفترض حتى يستطيع أن يسعى لأن الإرادة لا تتحرّك بدون قوّة العقل البعث لها. والملحد هنا كفانا مؤونة إثبات الحاجة لذلك لأنه قال بأن القوم {يحبون أن يعرفوا وجود الله وإقامة علاقة معه إذا كان موجوداً}. ثم لاحظ نفس هذه العبارة وفيها ردّ كلامه. لأنه قال {إقامة علاقة معه إذا كان موجوداً}، يعني أولاً لابد من الإيمان بوجوده، ثم بعد ذلك تقيم علاقة معه. حسناً، فأين الاعتراض؟ نعم، سيقول {لكن وجود الله لا يبدو واضحاً}، هو أوضح الواضحات للسليم العينين، بل بالله يصبح كل شيء واضحاً، وبدونه لا يُفهَم أي شيء، ومن هنا قبل بعض العارفين بالله أن الإيمان بالغيب يعني الإيمان بالعالَم لأن العالَم هو الغيب أما الله فهو النور الظاهر. نعم، وجود الله ليس واضحاً للكل بهذه الطريقة، لخلل فيهم هم وليس في نفس وجود الله وظهوره. يعني هم لديهم عقائد عن الله وافتراضات عنه وأحوال تخصّهم اكتسبوها عموماً بفعلهم كقاعدة عامّة، وهذه تجعلهم لا يؤمنون بوجود الله.

أمر رابع، الخصم هنا همّه أن يثبت براءة الكافرين "غير المقاومين"، فمرّة يقول أن كفرهم هو {لعدم وجود دليل كافي} ومرّة {بسبب عوامل أخرى ليسوا في محل ملامة بسببها}، ويقول

أنهم {غير مذنبين}. يعني همّه أن يقنع نفسه ويقنع غيره أن كفرهم هذا بالله لا لوم ولا ذنب عليهم فيه. تستطيع أن ترى تعسّف هذا الخصم لأنه لم يذكر حتى احتمالاً واحداً يجعلهم فيه محل لوم وذنب وتقصير. وقد ذكرنا الكثير جدّاً مما يثبت ذلك. أما إذا كان همّه طمأنة نفسه وأصحابه، فإذا كان الله حق والقيامة حق، فستجدون مَن يحكم عليكم بالحق حينها، فلا تستعجلوا. واشتغلوا الآن بالأولى. لكن مما قاله هنا وما بعده من محاولة وجود أعذار للكافرين مثل أن كفرهم هو بسبب {صدمة نفسية} عاطفية أو {ضعفاً في القدرات الذهنية}، يبدو أنه لم يسمع عن "ليس على الأعمى حرج" ولا عن "رُفع القلم عن ثلاث" في الإسلام، ولا أدري في أي بلاد المسلمين يعيش هؤلاء لكن يا ويل القائمين على تلك البلاد وما تركوا الناس فيه من الجهل بأساسيات الإسلام وعلم الكلام. نرجع. نعم، إن وجد فعلاً عذر حقيقي يمنع من الإيمان فهذا خارج عن نطاق بحثنا أصلاً وهو مفروغ منه. لكن كلامنا ليس عن المعذورين حقاً، كلامنا عن المتعذّرين زوراً. مثلاً، عدم وجود دليل عقلي كافي ليس عذراً لأن الأدلة قائمة وقد آمن بها بإذن الله أعداد هائلة شرقاً وغرباً وقديماً وحديثاً. مثلاً، الصدمة النفسية، إن كانت مخلة بالعقل فلا حساب على مَن في حكم الجنون، لكن إن كان المقصود أن شخصاً ضايقه بعض المتدينين في بلده فكفر بالله كنوع من الانتقام وردّة الفعل ممن آذاه، فهذا يشبه مَن ضربه جاره كَفّاً فأراد الانتقام من جاره بأحرق نفسه بدلاً من الذهاب إلى الشرطة للشكوى أو حتى صفع جاره بالمقابل. مثلاً، إن كان ضعيفاً في القدرات الذهنية، فلماذا مال إلى جهة الكفر بدلاً من جهة الإيمان وافتراض صانع للعالَم أقرب وأيسر من افتراض عدم ذلك ويكفي أننا نرى العجائز والصبيان من شتى الأمم ومستويات المعرفة يؤمنون بالإله، وأما إن كان ضعفاً بمعنى تخلّف ذهني أو عاهة ما فهذا مثل المجنون لا نقاش معه ولا حساب عليه بنصّ الشرع الشريف.

إذن الدليل على أن الله "المحب" أراد وفعل ما يقتضي "إقامة علاقة مع مخلوقاته"، هي أنه جعل فيهم العقل وبعث إليهم الرسل، وهذا أقصى ما تقتضيه المحبة الطوعية الاختيارية، ونهى عن الإكراه في الدين وترك الناس وما يشاؤون.

١٠-يقول الخصم الذي يدعي أنه يريد جعل حجّتي على نمط الرجل الفولاذي بدلاً من رجل القش، يعني يريد تصوير حجّتي بأقوى صورة ممكنة، يقول محرّفاً لكلامي ومقصدي {أما حيال الاجتهاد فلا يستعنا التصديق المبدئي}. يا أخ، أنا لم أقل وأقصد {التصديق} المبدئي، أنا قلت {الافتراض}. وإذا كنت لا تعرف الفرق بين الافتراض والتصديق، فاشتغل بنفسك بدلاً من إلقاء مقدّمات عن علم المنطق. بل يسع الإنسان الافتراض المبدئي، وأنت بنفسك قلت عن

هؤلاء الكافرين أنهم "يحبّون أن يعرفوا وجود الله وإقامة علاقة معه إذا كان موجوداً". هذه المحبّة وما يجب أن يترتب عليها عقلاً كافية للمطلوب الذي دعوت إليه. بل أنت نفسك قلت في نفس هذه الفقرة {بالرغم أني أحب أن يكون موجوداً}، إذن تستطيع أن تتصور الإله مبدئياً، بل ليس فقط تصوراً مجرّداً لكن تصور يجعلك تحب أن يكون حقيقياً له واقعية. هذا أقصى ما أردته منكم ودعوتكم به إلى ربكم، فالحمد لله.

الآن، أنت تقول بأنك مقتنع {بعدم وجود الله} بناء على نظرك في كل حجّة عقلية ذُكرت لوجود الله بسبب رؤيتك {إشكالات عِدّة} فيها. يكفيني هنا أن أقول: أوّلاً ها نحن نتجادل في إحدى هذه الحجج العقلية حسب دعواكم، وقد رأيت مدى ما فيها من ثغرات ومغالطات، فيكفيك عقلاً أن تقول "لعل باقي حججي كذلك" ولنبدأ إن شئت البحث فيها حجّة حجّة بدلاً من أن تفكّر داخل صندوق ذهنك فقط ومع مَن يشبهك في التفكير. فإذا فرغنا فعلاً من جميع حجج وجود الله ثم تبيّن أنها كلها بحسب تعبيرك {ساقطة}، فتعال حتى ألحد أنا أيضاً معك ونعيش حياة عدمية. ثانياً، أنا لم أقل لك أن تكذب على نفسك وتعاند الواقع، أنا قلت أن تسعى بالطريق الصحيح لمعرفة الله وتجاهد في هذا الطريق حتى تبلغ منتهاه، وقد وعدتك إن فعلت ذلك بما وعدنا به الله "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين" وأنا فعلت ذلك وأشهد بصدق ذلك، فأنا سالك مثلك سلكت في كل مسالكك هذه وما هو أشدّ منها وقد آمنت بإذن الله وبفضله وتبيّن لي صدق الأمر والإسلام والقرءان والنبي، ومن قبلي وقبلك رجال ونساء لا يحصيهم إلا الله سلكوا الطريق ووصلوا إلى الحق. أما أنت فتريد أن تطالع مطالعة كسولة بعض الحجج الذهنية وتقتصر على ذلك، وتعتبر أن "الإشكالات" في هذه الحجج توجب الإلحاد المطلق. مصيبة.

ملحوظة أخيرة، تقول {فلا يسعني الدعاء حتى، فأنا لا أستطيع الكذب على نفسي} أقول: الدعاء ليس كذباً على النفس، الدعاء سبب معتبر أخبرك به مَن يؤمنون بالله، والأخذ بالأسباب التي جرّبها الآخرون ليس من الكذب على النفس، فكم من أمر في حياتك أنت الآن بل وفي كلامك هذا الذي ذكرته إنما أخذته من أخبار ماضية وحاضرة وتجارب قام بها غيرك. تريد أن تخبرني أنك لا تفعل فعلاً إلا بعد أن تجرّبه أنت بنفسك؟ هذا كلام فارغ يستحيل أن يقول به إنسان يصدق مع نفسه. معجون الأسنان الذي تستعمله وتؤمن بأثره الطيب أنت لا تعرف مدى منافعه من أضراره على التحقيق بنفسك، وإنما تثق بتجارب غيرك وما أخبرك به خبراء الأسنان. من أصغر شيء إلى أكبره، ستجد أنك تقبل بخبر وتجربة غيرك ولو على سبيل الافتراض الابتدائي، حتى يتبيّن لك العكس. رفضك حتى للدعاء هو نوع آخر من المقاومة التي تحول بينك وبين الإيمان بالحق. بل حتى من باب الفكر الخالص، أقلّ ما يقوله المنصف هو أن

وجود الله محتمل ولو على سبيل الاحتمال العقلي الضعيف جدّاً، لكنه احتمال، فلو دعوت إله العالَم بالهداية ثم لم يستجب لي، ودعوت صادقاً في مُرادي وكما تقول أنت بنفسك "بالرغم أني أحب أن يكون موجوداً"، ثم لم يستجب الدعاء ولم يبيّن لك الطريق، فحينها لو تبيّن صدق وجود الإله والحساب فتستطيع أن تقول "يا رب دعوتك فلم تستجب لي". يعني حتى من باب حساب المخاطر، الدعاء عمل معقول، وإن لم ينفع لن يضر. أما إذا أخبرتنا أنك لا تعمل أي عمل إلا بعد تجربته بنفسك ومعرفة أنه يقيني مائة بالمائة وبعد الجزم بأنه نافع نفعاً محضاً، فأنت الكائن الخرافي الذي لا وجود لك يقيناً. فدع عنك العناد إذن، ودع هذه المقاومة البغيضة، وكن فعلاً صادقاً مع نفسك أنك تحب الإيمان بوجود الله وتريد معرفة الحق فيه، وخاطر فإن المحبة بدون مخاطرة كذبة قبيحة.

١١-ثم طرح علي الأخ أسئلة ويريد منّي الجواب عليها.

السؤال الأول: {ما أدراك بوجوب الاجتهاد والتصديق المبدئي الذي تقول عنه؟}
جوابي: مع كل ما مضى في رسالتي السابقة التي شكوت أنت من طولها، يبدو أنك اشتغلت بالشكوى بدلاً من الفهم. فإنك لو قرأتها بعقل منفتح لما سألت هذا السؤال، لكن لا بأس.
لي أدلّة كثيرة وأسباب متعددة.

الدليل الأول: لأني نظرت في قلبي فوجدت إرادة لمعرفة صانع نفسي والعالَم وفهم حقيقة الوجود. ثم نظرت في العالَم المحسوس ونظرت في معلوماتي الذهنية، فوجدتها كلّها مبنية على افتراض أبدأ به (وليس "التصديق المبدئي" أيها الأخ النائم) ثم أجتهد لأصل لنتيجة. فعرفت أن تحصيل المقاصد لابد فيه من ذلك. يعني الأمر إما حاصل وإما لابد من تحصيله، الحاصل حاصل، وما لابد من تحصيله لابد فيه من الافتراض والاجتهاد.

الدليل الثاني: الدعاة إلى الله في أمّتنا أخبرونا عن الله وأخبرونا عن تجربتهم أنه لابد من الاجتهاد للوصول، "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا".

الدليل الثالث: لأني وجدت علماء الطبيعة من أهل التجربة الذين وجدنا الآثار الحسنة في الكشف عن بعض قوانين وأسرار الطبيعة أيضاً يبنون عملهم على الافتراض والتجربة. فقست طلبي لعلم ما وراء الطبيعة على نمط ما يقوم به علماء الطبيعة.

الدليل الرابع: جرّبت بنفسي طريق الاجتهاد في معرفة الله فوجدت ثماره في ذاتي وفي ما حولي.

الدليل الخامس: لأن ضدّ افتراض الوجود والاجتهاد للتأكد هو افتراض العدم والاجتهاد في الغفلة عن الموضوع الخطير الذي هو وجود الله وأمر الدين حسب مدعى رسل الدين. فلمّا كان الافتراض والاجتهاد لابد أن يكون في حياتنا، اخترت أن أضعه في ما هو أسلم وأحسن.

الدليل السادس: لو افترضت وجود الله واجتهدت في طريق معرفته فأحسن أحوالي أن أكسب ولا أخسر. فإن الموت حتم على الكل، والمصاعب تصيب الكل، بالتالي حياتي هنا ستنتهي حتماً. فلو سلكت طريق معرفة الله وحقيقة الآخرة، وتبيّن لي خطأ مسعاي، فحين أموت سينتهي كل شيء ولن أعرف أني مخطئ لأن العدم عدم للوعي. لكن إن عشت حياة الغفلة والكفر، ثم تبيّن خطأ ذلك، وبُعثت حياً ووقفت أمام الإله للحساب، فأنا بين واحد من أمرين: إما أن يكون ديني هو الحق وإما أن يكون دين غيري هو الحق وديني باطل. فإن كان ديني هو الحق فقد فزت. وإن كان دين هو الباطل وعقيدتي في الله خاطئة، فعلى الأقلّ أستطيع أن أجادل عن نفسي بأني اجتهدت وآمنت وعملت للإله الذي اعتقدت أنه الحق، وظنّي أني لست أكرم ولا أرحم من رب العالمين، وأنا أعذر المخطئ ولا أجد في قلبي رغبة في الانتقام من المجتهد الصادق مع نفسه الباذل كل وسعه. فإن كان ديني هو الحق فزت، وإن كان ديني هو الباطل اعتذرت.

الدليل السابع: قرأت عن كل الأديان الكبرى في الأرض، من مصادرها الأصلية، ووجدتها كلّها تتفق على أصول كبرى من العمل بدرجة أو بأخرى وهي التي سمّيتها بعد ذلك بأعمال الطريقة الثمانية: الخلوة والتأمل والذكر والفكر والكتابة والقراءة والدعاء والمجلس. فاشتغلت بهذه الأعمال الثمانية ودعوت الناس إليها، وأنا أدعوك أنت إليها أيضاً. وكذلك وجدت الأديان كلّها تدعونا إلى قبول الحق، فعقدت نيتي على قبول الحق أينما ظهر.

هذه سبعة أدلة، ويوجد غيرها لكنها الأصول الكبرى. هذا بالنسبة للسؤال الأول.

السؤال الثاني مبني على افتراض أني آمنت بغير دليل، والسؤال الثالث مبني على أني آمنت بدليل.

السؤال الثاني وما برره به مبني على أنه لا يريد الإيمان مع تعليق العقل وإغلاقه. وكثّر كلاماً لا داعي له مع مثلي من المسلمين، وبما أنه يطلب الاختصار كان الأولى أن لا يشتغل به. فنحن لا نؤمن بإغلاق العقول، فهذا أيضاً من شواهد تقليد القردة الذي يقوم به هؤلاء لملاحدة الغربيين ذوي الخلفية المسيحية. المسيحي يؤمن بما يخالف العقل أو بحسب زعمه "يتجاوز طور العقل ولا ينقضه"، مثل عقيدة التثليث. لذلك قالوا بوجوب "قفزة الإيمان" و الإيمان بدون

دليل عقلي، وما أشبه. فهذا الكلام لا يقال لنا كمسلمين. لذلك لن أشتغل بكل ما ذكره هنا من من افتراض وجود إله لا يريد من الناس أن يؤمنوا به ولا أن قفزة الإيمان تعليق للعقل ولا قانون التقتير والأخذ بالاحتمال الأبسط حسب شيخهم أوكام (الذي كان بالمناسبة رجل دين مسيحي). فنحن نؤمن بالله لأن قلوبنا تحبّ معرفته ورسله دعتنا إليه، ولا يوجد عندنا تعليق للعقل بل تعليق العقل رجس وأساس الكفر عندنا. الشيء الوحيد الذي يستحق التعليق هنا هو موضوع نصل أوكام، أي الأخذ بالتفسير الأبسط.

أوّلاً، ليس بالضرورة أن يكون الأبسط هو الأحق والأعقل. فقد يكون التفسير المعقّد المركّب العميق هو الحق. ويكفي أن تنظر إلى كيفية تفسير الطفل لظاهرة طبيعية ثم النظر إلى تفسير الفيزيائي لها لتعرف أن الأعقد قد يكون هو الأحقّ والأبسط باطل بكل بساطة.

ثانياً، الإيمان بالله هو الأبسط من عدم الإيمان به. فإن رؤية العالَم وتغيّراته وحدوده وكيفياته وتعقيداته وترابط أشيائه أدعى للإيمان بصانع له من الإيمان بأنه حدث صدفة واعتباطاً. ثم قال الخصم {الإله شيء معقد يتطلب الدليل ولا دليل واضح عليه حتى الآن فلماذا لا نكتفي بأزلية الكون وهو أقل تعقيداً}. لا نكتفي بأزلية الكون لأنه مفهوم مرفوض عقلياً بحسب مفهوم التسلسل والدور وانظر حجّة المتكلّمين المسلمين لتفصيل ذلك، أو لأن أزلية الكون نفسها لا تجعلنا إلا أكثر ميلاً إلى الإيمان بصانع أزلي للكون يديم خلقه مرة بعد مرة وهو أمر أعجب وأعقد من افتراض أن هذا الكون حادث له زمن لم يكن له وجود قبله، فأزلية الكون أعقد من حدوث الكون وتطبيقاً لقانون التقتير الاعتقاد بالأبسط عندك أولى فلابد من الاعتقاد بحدوث الكون. ثم الاعتقاد بوجود صانع للكون الحادث أبسط من افتراض أن كوناً بهذا الشكل حدث بدون مُحدِث قاصد له حكيم في ترتيبه. وقد ضرب الخصم مثالاً بأن شخصاً لو سرق مفاتيح سيارتك فإنك تفترض الأبسط وليس أنها "سرقت من الجن أو شخص معين يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية"، أقول: نعم سأفترض أنها سرقت من الإنس بدلاً من الجن لأن ذلك أبسط لكني سأفترض بأن السرقة حدثت من سارق ! والفعل حدث من فاعل. (للتنبيه: أنا شخصياً سأفترض أن شخصاً في أمريكا سرق مفاتيحي إن سرقت لاسمح الله، لأني أعيش في أمريكا، لكن لنكمل). والمثل الأولى أن نقول: لو وجدنا في الصحراء كما يوجد فعلاً تماثيل كبيرة جدّاً بشكل مفاتيح أو وجدنا في منطقة نائية أهرامات ذات أحجار متساوية ومنتظمة ومركبة بنحو فني، فأيهما الأبسط يا صاحب نصل أوكام: أن نفترض أن أشكال المفاتيح المتعددة والمتوازية وأن هذه الأهرامات صنعها عقلاء أم أنها حدثت بالصدفة ولم تزل موجودة في الأرض منذ الأزل؟

الحاصل: التفسير الأبسط ليس دائماً هو الأحق. والتفسير الأبسط ينطبق على الإيمان بإله للعالَم خلقه ورتّبه، لا أقلّ أن يكون الأبسط ينطبق على الإيمان بالخالق وعدم الإيمان به على السواء ولا وجه لجعل قانون التقتير لصالح الكفر بدلاً من الإيمان.

السؤال الثالث يقول فيه بكل وقاحة تدلك على أنهم أهل عناد غريب وليسوا طلاب حقيقة فعلاً {أما إذا كان إيمانك بدليل فعليك إيراد الدليل وأنا أعرفك وأعرف معتقدك فأنت تقول أنا فقط مؤمن ولكن سأعطيك فرصة والتحدي مفتوح لك لإثبات وجود الله}

أقول: من أين لك أن تعرفني وتعرف معتقدي وأنت أصلاً لا تعرف حتى اسمي ! لم تقرأ لي كتاباً، ولم تحضر لي مجلساً، ولم تتدبّر حتى الرسالة التي أرسلتها لك. سبحان الله، تدعي أنك تعرفني وتعرف معتقدي، وأنت لا تعرفني ولا تعرف معتقدي، وتجزم وتقطع وتنسب لي الأقوال، ثم بعد ذلك تدعي أنك تريد معرفة الله وتعرف ما يجوز لله وما لا يلزمه وما يمكن ولا يعقل. هؤلاء هم "غير المقاومين الكافرين" أمامكم، هذا حالهم مع الناس، فكيف تريدون أن يكون حالهم مع رب الناس.

الآن، تقول {سأعطيك فرصة}، أيضاً قلّة أدب وتكبّر. "سأصرف عن آياتي الذين يتكبّرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين". عنادكم وتكبّركم والاجتراء على البهتان والدعاوى العريضة الباطلة، هذه أكبر مقاومة تقومون بها يا مَن رضيتم لأنفسكم اسم الكافرين. أنا لا أنتظر منك فرصة يا مَن سمّيت نفسك كافراً حتى أتكلّم وأبيّن.

أما بالنسبة لإثبات وجود الله بالأدلة، فهذا ليس موضوع رسالتنا هذه. أنتم طرحتم حجّة على المؤمنين، ونحن جادلناكم فيها. ثم دعوناكم لسلوك طريق المعرفة رحمةً بكم وإقامة للحجّة عليكم ومعذرة إلى ربكم ولعلكم تتقون. وتفصيل أدلة وجود الله مبسوط في كتب علماء المسلمين من العارفين والمتكلّمين والفلاسفة المؤمنين.

وبما أنك سألتني سأذكر باختصار شديد ثلاثة أدلة يطمئن بها قلبي.

الدليل الأول: الوجود. الله هو عين الوجود، والوجود مطلق لأنه لا يحدّه إلا العدم والعدم غير موجود، والمطلق واحد لأن الوحدة من صلب حقيقة الإطلاق، والواحد يتعالى على كل كثرة في العالَم لأن العالَم كثير فلا يمكن أن يشتمل على الواحد فلا يصيبه أي تغيّر في ذاته. كل ما نبحث فيه بعقولنا فإنما نبحث فيه أولاً بحسب حقيقة الوجود، لأننا نقول "هل كذا موجود" و "

هذا غير موجود"، فأول حقيقة معقولة هي حقيقة الوجود. وبالتأمل في نفس حقيقة الوجود عرفت حقيقته المطلقة الواحدة المتعالية.

الدليل الثاني: الشهود. فقد أشهدني الله نوره وكلامه وحضوره، في اليقظة وفي المنام، مرّات لا أستطيع أن أحصيها. سمعت كلامه بنفسي، ورأيت نوره بعين نفسي، وشعورت بتجلياته بنفسي.

الدليل الثالث: العهود. فقد عاهدنا الله عبر نبيه، الذي عرّفني إياه أيضاً بحقيقته النورانية وبصدق أخباره ونفع أوامره الشرعية، أننا إذا وفّينا بعهده سيوفي بعهدنا، وإذا دعوناه سيجيبنا. وقد جرّبت مرّات لا أحصيها، وبتفاصيل تتعالى على الصدفة، استجابة الله لدعائي في الأمور الكبيرة والصغيرة على السواء، بكمّية لا أستطيع أن أحصيها وفي دعوات مفصّلة وليست احتمالات عامّة مبهمة.

الدليل الأول عقلي، الدليل الثاني ذوقي، الدليل الثالث تجريبي. هذه أنواع الأدلة في الجملة وبنحو كلّي، وإن كانت أمثلتها الجزئية لا تنحصر لكثرتها وتنوعها عموماً. ولا يوجد شيء نعتقده معشر العقلاء من بني آدم إلا وهو تابع لواحد من هذه الأصناف الثلاثة العقلية والذوقية والتجريبية، وقد آمنت بالله بناء على الثلاثة كلها بحمد الله.

الآن قد تقول: ذوقك وتجربتك لنفسك وليست حجّة عليّ. أقول: أنت سألتني أنا لماذا أؤمن وقد أجبتك وأنا إنما تهمّني نفسي فلا يضرّني مَن ضَلّ إذا اهتديت، كذلك جسمك إذا أكلت أنت وشبعت فماذا يضرّك إن جاع مَن في الأرض جميعاً. لكن فوق ذلك وبعده أقول بأن ذوقي وتجربتي شاهد لك أو عليك، لك إن قبلك دعوتي وسلكت الطريق، وعليك إن زعمت يوم الدين بأنه لا دليل ولم يرشدني أحد إلى الحق.

وأما الدليل العقلي الذي ذكرته فهو دليل العرفاء والحكماء المسلمين، وهو النظر في الوجود وأنه نفس الإله في الحقيقة، ووجوده هو الواجب لذاته عقلاً، والمطلق والواحد والمتعالي والقديم الذي لا حدّ له. وباقي الموجودات فإنما هي ماهيات محدودة تقوم بعلم الله أزلاً، ويحدث بعضها بإرادته بالتكوين والخلق وتبقى أبداً بإبقاء الله لها.

إلا أني أنّبهك على أن هذا الدليل العقلي، وكل الأدلة العقلية الأخرى التي ذكرها المتكلّمون والفلاسفة، هي عندي منبّهات للعقل لكي يسعى في الطريق الذوقي والتجريبي، ولهذا أدعوك وأدعو كل مَن طالع كلامي هذا. مع التخلي عن العناد الذي لا يكسر إلا رأس صاحبه الذي يريد أن ينطح جبل الحق وينجو بذلك.

الدليل الرابع: نفسي. أقصد بأني نظرت في عقلي فوجدته يريد علماً لا حد له، ونظرت في إرادتي فوجدتها تريد التحقق بدون أي قيد. ثم لما نظرت في جسمي الطبيعي، وجدت أن كل

ما يريده له موازي في العالَم، مثلاً لي فم يريد الأكل وفعلاً يوجد أكل في الوجود الطبيعي، لي أذن تسمع وفعلاً توجد أصوات جميلة للسماع وتوجد أصوات في الجملة، وهكذا لا توجد لدينا رغبة جسمانية إلا ويوجد ما يلبّيها ويحققها في الوجود الجسماني. فلما نظرت في نفسي فوجدت أني أحب معرفة إله العالَم، وأني أريد علماً لا نهاية له وإرادة لا قيد عليها، عرفت أنه لابد من وجود حقيقة في الخارج تلبّي هذا الأمر. فلمّا كانت إرادتي تتعلق باللامتناهي، وكان هذا العالَم الطبيعي متناهي، عرفت أنه يوجد عالَم لامتناهي، ويوجد إمداد لامتناهي لنفسي من مصدر يتعالى على العالمين الدنيوي المحدود وذلك العالَم الآخر اللامتناهي تحصيل العلم فيه وتحقيق الإرادة فيه. يعني من جهة الحِسّ كل رغباتي لها حقيقة حسّية تلبّيها خارج جسمي المحسوس، فكذلك عرفت أنه لابد أن يكون من جهة النفس كذلك كل رغباتي الأصلية لها حقيقة نفسية تلبّيها في خارج نفسي. ففي نفسي وعي وعقل وإرادة، وعيي يتقلب بين اليقظة وعدم النوم وأنا أريد وعياً مستمراً لا ينطفئ، وَعقلي يريد معرفة لا نهاية لها بينما هو في الدنيا محدود لأن العمر محدود وأمامه عوائق مختلفة، وإرادتي تريد التحقق بدون عوائق خارجية بينما هي في الدنيا تحتاج التوسّل بالأسباب بالإضافة إلى العوائق الأخرى، فعرفت من هنا وجود عالَماً لنفسي فيه وعي دائم وعقل متزايد وإرادة ماضية. فلما سمعت في القرءان "خالدين فيها" و "رب زدني علما" و "لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد"، صدّقت ذلك لأنه دلّني على عالَم النفس الذي يلبّي مقاصد النفس كما أنني أشهد عالَم الحِسّ الذي يلبّي مقاصد الحس، من حيث المقاصد الأصلية الطبيعية. ثم لما عرفت أن نفسي موجودة ولها خلود وتطلب علماً لانهائياً وإرادتها ماضية، فعرفت من باب أولى أن يكون صانع نفسي موجود وقديم دائم وعلمه لا حد له وإرادته ماضية، فلما سمعت القرءان يقول {خلقكم من نفس واحدة} و {هو الأول والآخر والظاهر والباطن} و {وهو بكل شيء عليم} و {فعّال لما يريد} صدّقت بذلك، إذ لن أكون أنا أعظم ممن خلقني. "أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون. أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون".

هذه أهم أربعة أدلة كلّية تجعلني أومن بالله والقرءان والنبي والإسلام. أما جزئياتها وتفاصيلها فلا أستطيع حتى إن اجتهدت أن أحصيها، لأنها أمر يومي بحمد الله لي.

أخيراً نذكر ما ذكره الأخ "أخيراً" فقد طلب أن لا أطيل كلامي وأختصر وأرد على أحسن ما تحتمله حجّة الخصم. أقول: ماذا أفعل إن كان الجاهل يقول سطراً فيه عشرة أغلاط؟ الكلام الخاطئ قد يكون قليلاً والرد عليه لابد أن يكون كثيراً. أما أحسن ما تحتمله حجّتك، فقد اكتفيت بنقل كلامك ولم أبخسك حقك. وقد اختصرت فلم أدقق في كل سطر وحرف وأحاسبك

حساباً عسيراً يذكّرك بحسابك في الآخرة إن بقيت ملحداً والعياذ بالله، فعسى أن ينفعك الكلام، وإن رأيت أني تركت شيئاً من كلامك يستحق التعليق عليه وتركته فاذكره في جوابك إن شئت. والسلام على مَن اتبع الهدى وجاهد لتجنّب مواقع الردى. "وإن لنا للآخرة والأولى. فأنذرتكم ناراً تلظّى. لا يصلاها إلا الأشقى. الذي كذّب وتولّى. وسيُجنّبها الأتقى".

...

{الكافرين} أعضاء كل جماعة غير جماعة الرسول.

{المنافقين} أعضاء جماعة الرسول بالظاهر دون الباطن.

لقوله على لسانهم في أواخر الأحزاب بعدما ذكر الكافرين ولعن الله لهم "إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلّونا". بينما المنافقين قال على لسانهم "ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورا".

...

نقل لي صاحب لي مناظرة الإمام الرضا عليه السلام مع أبي قرّة المُحدّث في صفات الله فقلت: سبحان الله هذا نور آل محمد صلى الله عليهم وسلم.

مع التنبه إلى أن هذا بيان الحق من حيث التعالي، وهو الأصل. وأما كل تلك الروايات فلها تأويل خاص من حيث علم التجلي في الصور، فلا يجوز رفضها كلياً عند العارفين بالله ووحدته المطلقة، فإن تعاليه عن كل حد يقتضي تجليه بكل حد. "هو الأول والآخر والظاهر والباطن".

كذلك تنبه في الرواية إلى الأصول التي استعملها الإمام الرضا عليه السلام في الاحتجاج.

استعمل أصل القرءان (وهذا يرد على فكرة تحريفه، ويرد على فكرة عدم تعقل الناس للقرءان وإلا لما خاطب الإمام هذا الرجل بالقرءان بهذا الشكل أصلاً)

استعمل أصل العقل،

استعمل أصل إجماع المسلمين (كما في قوله "أجمع المسلمون على أن..)،

استعمل أصل الحديث كما في حديث قول القرءان "يا رب" (بشروطه طبعاً، مثل عدم مخالفة القرءان والعقل)،

استعمل أصل عدم التشبه بأهل الملل الضالة كما قال في تشبيه قولهم بقول النصارى والمجوس (وفي هذا مجال للرد على بعض مقالات الشيعة المضاهية أيضاً لليهود والنصارى والمجوس. وهذه فيها رد على خصوم الشيعة الذين يزعمون أنهم يريدون إحياء المجوسية)

استعمل عُرف المؤمنين بالله (كما في قوله "ما سمعنا بأحد آمن بالله وعظمه قال في دعائه يا محمول).

لاحظ أيضاً قوله "الله أعلم ورسوله بأي لسان كلمه بالسريانية أم بالعبرانية"، وفي هذا رد على دعوى الشيعة بأن الإمام يعلم كل شيء أو يعلم كل ما علمه الرسول أو يعلم كل تفاصيل القرءان وما وراء دلالته غير المنصوصة. فتأمل هذا الموضع.

تنبيه ثالث: في مسألة الرؤية لم ينكر الإمام إلا رؤية الله "على صورة البشر"، ولم ينكر رؤية ما وراء ذلك. فهذا إنكار مخصوص. لذلك لا يتعرض للرؤية مطلقاً. والدليل عليه أيضاً من نهج البلاغة، فإن علياً عليه السلام قال "لم أكن لأعبد ربا لم أره" ثم قال "لم تره العيون..لكن رأته القلوب". فهنا إنكار لرؤية وإثبات لأخرى. إنكار لرؤية الحس وإثبات لرؤية القلب. بالتالي لا يجوز استعمال رواية الرضا هذه كموقف ضد رؤية الله مطلقاً.

شيء آخر خطر لي في المناظرة السابقة:

لاحظ أن الرضا لم يحتج بأنه الإمام المفترض التصديق والطاعة وحده لا شريك له لإثبات صحة ما يقوله في الدين. يعني لم يقل لأبي قرة "كلامي حق لأني أنا الإمام وليس لك أصلاً أن تجادلني كما أنه ليس لك أن تجادل رسول الله"، وما أشبه ذلك. بل يظهر الرضا هنا كعالِم مسلم صاحب حجة علمية بها يستحق التصديق والطاعة. يعني السلطة للحجة وليست للشخصية.

قال (عن الفقرة الأخيرة تحديداً): لفتة جميلة، لكن حسبما أعلم هذا وارد أعني الإمام جائز أن يأتي إلى الناس بالتدريج والمحاورة والمناقشة لا أن يصادمهم فوراً بأنه الإمام المعصوم الواجب الطاعة، وعموماً تفسير علة عدم مباشرة الإمام بقول أنه المعصوم وأنه الحجة الخ... له تفسيرات عدة فلا أرى عدم المباشرة دليلاً على نفي كونه الإمام الحجة بل ولا حتى أراها إشارةً أو تلميحاً من جهتي

طبعاً لا شك حتى الذي يقول أنه هو الإمام الحجة يحتاج لدليل وليست المسألة سهلة لكن كذلك من ينفي العصمة يحتاج لدليل ولتقديم بدائل ومباني لأنه أيضاً لا يخفى عليكم أخي سلطان لا مفر في الإمامة إما نقول الإمام معصوم أو ليس معصوم، وبكلا الجوابين نحتاج لتفسير وشرح ودليل، فلو قال أحد تجب عصمة الإمام فيلزمه أمور ولو قال أحد لا تجب عصمة الإمام تلزمه أمور.

وجدت سطراً جميلاً لشيخ الإشراق السهروردي في مقدمة حكمة الإشراق أراه سيفيد لو تأملنا به إن شاء الله

قال الشيخ المقتول:

"ولا تظنّ أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطّ من الحكمة وعن شخص قائم بها عند الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا تكون ما دامت السموات والأرض."

قلت: طبعاً كل شيء يحتمل وجوهاً. لكن العبرة بما ظهر من الحجج وليس الاحتمالات المجردة.وإلا فكل شيء يحتمل غيره.
قد يقول شخص: محمد كان يدعي الألوهية ويطالب الناس بعبادته. لكنه تدرج معهم، بدأ بأنه لا إله إلا الله، ثم أنه رسول الله، ثم أنه أول موجود، ثم أنه "من الله"، ثم اخترمته المنية قبل بلوغ نهاية دعوته لتأليه نفسه.
هذه إحدى أكبر مشاكل الشيعة العقدية بل والفقهية: إذا رووا هم أنفسهم عن أئمتهم ما يخالف عقيدتهم قالوا "لعله تقية، لعله تدرج، لعله لعله"، وإذا رووا ما يوافق عقيدتهم قالوا "انظروا صريح مذهب أهل البيت". لا يصلح دين مبين بهذا الشكل.
لو كان الرضا يرى أن قول الإمام حجة لأنه الإمام وليس لأنه موافق للأصول التي استعملها هنا مثلاً كموافقة المعقول من الكتاب أو الاجماع أو باقي ما استعمله، لقال ذلك ولعُرف عنه. فليس أمر الإمامة بغريب عن دعوى الشيعة في ذلك العهد كما يروى، ثم الرضا بلغ ولاية العهد في الدولة العباسية كان ظاهراً مشهوراً.
نعم عدم الاستدلال بأصل لا يدل دائماً على عدم حجية الأصل، لكنها قرينة قوية جداً خصوصاً في سياق مناظرة تم فيها استعمال نحو سبعة أصول احتجاج من العقل إلى عرف المؤمنين.

قرأت بالمناسبة قبل يومين عن وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ويروى فيها أن الناس كانوا يصلّون عليه أرسالاً أفراداً بغير إمام كعادة صلاة الجنازة. لماذا؟ يروى عن علي عليه السلام أنه أمر بذلك (هذا في مصدر سني، حياة الصحابة)، فسّره بأن النبي "إمامهم حياً وميتا".
هذا أحد أكبر ما غفل عنه الشيعة. قطعوا إمامة النبي وقيمة رسالته بعد موته، شيء يشبه ما يزعمه الوهابية من عدم فائدة النبي بعد موته.
لذلك لم تتطور عند الشيعة طريقة الكنيسة إلا بعد موت الأئمة. علي مثلاً كان يحث الناس على قراءة ودراسة القرءان. لماذا؟ لماذا لم يضع لهم كتباً في العقيدة والشريعة تحدد الحق الذي يجب عليهم اعتقاده والسلام، والباقي عليه التقليد البحت. وهي عين مسألتنا هنا في مناظرة

الرضا. الرضا استعمل ما توجبه الطريقة النبوية القرآنية، احتجاج بالحجة العلمية وليس بالسلطة الشخصية.

ثم نعم أصبتم أخي كمال في بيان أن الاحتجاج لمعصومية الإمام هو بحد ذاته مفتقر لحجة علمية. وأزيدك أن ما حصل ويحصل هو الحاجة إلى تفسير كلام الإمام، وهو أمر يحتاج لحجة علمية فيما بين الشيعة. يعني باختصار لا مفر من الاجتهاد بين مسلمين على قدم المساواة الأصلية في السلطة الدينية، وكتاب الله بيد الكل وهو الحبل الممدود ما بين السماء والأرض طرفه بيد الله وطرفه بأيدينا كما قال نبيينا صلى الله عليه وسلم.

أما السهروردي: فليس من حصر التعليم في الإمام في شيء. هو نفسه كان يرى طريق التأله والفكر لكل مجتهد، ويرى قيمة ما جاءت به الحكماء، ويدعو كل مؤمن لقراءة القرءان كأنه ما أُنزل إلا في شأنه خاصة. ولا يخفى أن كتابه حكمة الإشراق هو بحد ذاته شاهد على كل ذلك، فهو يحكي مشاهداته وتأملاته ولا يُقلد أحداً.

وقوله في خليفة الله الذي عنده الحجج والبينات يدل على عناية الله بوجود واحد على الأقل، وليس بنفي إمكان حصول الحجج والبينات لغيره من غير طريقه بل بطريق الإشراق مباشرة. نعم اللهم إن وجود واحد يختص بمزية جمع المسلمين عليه، وضمان وجود روح ونور الإسلام في الأرض، هو من نعمة الله غير المكفورة. لكن هذا الواحد يظهر بالحجج والبينات وليس بدعاوى شخصية بحتة.

كما أنه لا يوجد في كلام السهروردي طريقة حصول السياسة في يد خليفة الله هذا. ولا حدد طريقة تشخيص له وتعيين، وكما تعلمون فهذا أكبر أصل للشيعة أي مسألة الحصر في الفاطميين ومسألة الحصر بالتعيين، وكلاهما لم يذكره السهروردي.

ثم اعتذر عن الدخول في المناقشة بانشغاله لكنه أرسل لي مقطعاً لشيخ شيعي اثني عشري من نصف ساعة، فاستمعت إليه كاملاً فوجدته لا علاقة له بموضوعنا فأقول:

أخي كمال استمعت له كاملاً فوجدته خارجاً تماماً عن موضوع بحثنا. هذا الشيخ يتحدّث يسعى لنقض حجّة "لماذا لم ينتشر" القول بالإمامة أو "لماذا لم يعتقد المسلمون" بالإمامة على الطريقة الشيعية إن كانت حقّا. وتحدّث بعد ذلك في موضوع آخر لا علاقة له بموضوعنا البتّة. الآن، أنا لم أذكر شيئاً عن "لماذا لم ينتشر" ولا "لماذا لم يعتقد" أحد. كلامي كان عن الإمام الرضا في مناظرة تتعلّق بأكبر موضوع ديني على الإطلاق، وذكرت استعماله لستّ أصول نصّاً، وليس من بينها ولا حتى من باب الإشارة إحالة على سلطته الشخصية ولا علمه الديني

المطلق كإمام. لا أدري ما الرابطة بين كلامي وبين هذا التسجيل، فلعلّ انشغالكم شوّش الخاطر، فيا ليت عزيزي نتنبّه أكثر قبل الإرسال لأني أخذ ما ترسلونه لي بجدّ وأسخّر له وقتاً.

أما الحجج التي ذكرها هذا الشيخ في التسجيل في حد ذاتها فأكثرها إن لم يكن كلها منقوض، بل هو نفسه أجاب نفسه في مواضع كثيرة، وحيث أنه ليس موضوعنا فلن أخوض فيها.

فلو أحببت أن تبيّن وجه الاستناد إلى كلام هذا الداعية فتفضّلوا.

قال: أهلاً أخي سلطان، التسجيل الذي أرسلته كان يتحدث به عن نفي التلازم بين حقّية الأمر وبين أن يكون معروفاً، أعني وهنا في كلامنا لا يلزم من كون الإمام الرضا إماماً معصوماً يرى بحجية الإمام أن يقوله أو أن يُعرَف ذلك عنه، يعني التسجيل ناقش فكرة التلازم بين حقّية الشيء وبين أن يُعرَف، ثم أخي سلطان لو تتنبّهوا حين نقول: الإمام الرضا لم يقل له أنا الإمام ويجب أن تطيعني وتسلِّم بكلامي بل احتج بأصول أخرى.

هذا توجيه لا معنى له، إذ هب أن الإمام الرضا قال له: أنا الإمام.

هل لو قال ذلك سنصدق أن الإمام الرضا هو الإمام ؟ كلا ثم هل لو كان الإمام فعلاً سيقول هذا ؟ أيضاً كلا إذ الأئمة لا يثبتون إمامتهم هكذا بمجرد القول وإلا لكان هذا دوراً، أنت الإمام المعصوم؟ نعم أنا هو، ما الدليل؟ لأنني قلت أنني الإمام المعصوم وأنا الإمام المعصوم، نعم لكن نحن نسألك عن هذا في الأصل. هكذا سيكون الحوار لو قال الإمام الرضا سلِّم لكلامي لأنني الإمام. مثل الرسول عليه الصلاة والسلام، كلامك حق؟ نعم، لماذا؟ أنا رسول الله، ما الدليل؟ لأنني رسول الله وقلت أنني رسول الله. هكذا أيضاً سيكون الحوار مع النبي فيحتاج لأن يستند لشيء آخر بالضرورة، قرآن، أحاديث، عقل، إلخ... يحتاج لحجج تغاير ذات النبي وتغاير ذات الإمام.

ففي نبوة النبي نحتاج لأدلة عقلية ونحو ذلك، الرسول بنفسه لا يقول صدقني لأنني الرسول، بل الكلام أصلاً في كونه الرسول، ثم بعد أن نثبت للشخص أنه الرسول ونثبت عصمته سيسلِّم الشخص له

وهكذا الإمام، نحتاج لأدلة عقلية ونحو ذلك (بالمناسبة لا في النبوة ولا في الإمام أحصر الأمر في أدلة عقلية ولكن المقصد افتقارنا للأدلة عموماً)، الإمام بنفسه لا يقول صدقني لأنني الإمام، بل نرى هل هو إمام بالأصل أم لا ثم نرى هل هو معصوم أم لا وفيما بعد حين يظهر هذا للشخص سيسلِّم له.

الإمام الرضا حين يناقش فلاناً، وفلان هذا يجهل أن الإمام الرضا هو الإمام ويجهل أنه معصوم، وتصادف أن ناقش فلان هذا الإمام الرضا، الإمام الرضا سيجاوب عليه من علمه فوراً لا يقول له انتظر لحظة مولانا أنا الإمام بالمناسبة كيف تناقشني؟ لا طبيعي يناقشه لا إشكال (ورسم ضحكة) ويرى علمه ويرى علو مقامه وهكذا بالتدريج الشخص يقترب أكثر وأكثر من إدراك الإمام ومقامه، وهذا معنى التدريج، ليس احتمالات عقلية مجردة بل هذه احتمالات عقلائية، وهذا كله على فرض أن الإمام الرضا لم يتكلم عن الإمامة أيضاً مع العلم أنه تكلم عنها، وحين تكلم عنها ماذا فعل؟ استدل بالقرآن، لم يستدل بذاته، لأنه لا معنى بالأساس أن يستدل بذاته لأنه سيكون دوراً أتذكر حتى تسجيل بخصوص هذا للإمام الرضا يثبت إمامة علي مستنداً بذلك للقرآن، لا يقول: جدي علي بن ابي طالب عليه السلام إمام معصوم لأنه قال عن نفسه أنه إمام معصوم. هذا لا معنى له أصلاً لذلك نستند للقرآن نستند لقول النبي (النبي نثبت نبوته وأنه رسول من عند الله وأنه معصوم لا يسهو ولا ينسى ولا يهجر ولا أي من هذه الأمور التي تطعن في أساس صدق النبوة) ثم فيما بعد نحتج بقوله عن أي أحد، فلو قال النبي أبو لهب في النار نصدق ذلك، ولو قال من كنت مولاه فعلي مولاه نصدق ذلك ولو قال مثلاً (هذا علي هو الإمام) هكذا حاف، نصدقه دون سؤال علي نفسه حتى، لذلك لا معنى أصلاً للتوجيه بأن: الإمام لم يقل عن نفسه أنه الإمام ولم يحتج بإمامية ذاته على أحد!

[ثم أرسل تسجيلاً للسيد كمال الحيدري عنوانه "هكذا أثبت الإمام الرضا إمامة الإمام علي من القرآن] وقال: هذا هو حسبما أذكر نعم.

وحتى أتذكر مناظرة للإمام جعفر الصادق مع "الشامي" بخصوص الإمامة، تأملوا في أسلوب الإمام جعفر الصادق كيف شرح له الإمامة، كان لأبي عبدالله عليه السلام غلام اسمه هشام فالشامي كان يحاور هشام مع أبي عبدالله عليه السلام، وهكذا كان الحوار:

قال الإمام الصادق للشامي: سله تجده مليا -أي لهشام-. فقال الشامي لهشام: من أنظر للخلق ربهم أم أنفسهم ؟ فقال: بل ربهم أنظر لهم . فقال الشامي: فهل أقام لهم من يجمع كلمتهم ويرفع اختلافهم ويبين لهم حقهم من باطلهم ؟ فقال هشام: نعم . قال الشامي: من هو ؟ قال هشام: أما في ابتداء الشريعة فرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعترته . قال الشامي: من هو عترة النبي القائم مقامه في حجته ؟ قال هشام: في وقتنا هذا أم قبله ؟ قال الشامي: بل في وقتنا هذا . قال هشام: هذا الجالس، يعني: أبا عبد الله عليه السلام ، الذي تشد إليه الرحال، ويخبرنا بأخبار السماء وراثة عن جده . قال الشامي: وكيف لي بعلم ذلك ؟ فقال هشام: سله عما بدا لك . قال

الشامي : قطعت عذري ، فعلي السؤال . فقال أبو عبد الله عليه السلام : أنا أكفيك المسألة يا شامي ، أخبرك عن مسيرك وسفرك ، خرجت يوم كذا ، وكان طريقك كذا ، ومررت على كذا ، ومر بك كذا . فأقبل الشامي كلما وصف له شيئا من أمره يقول : صدقت والله ، فقال الشامي : أسلمت لله الساعة . وللكلام بقية

فتأمّلوا أحبابنا طريقة الإمام جعفر الصادق كيف كانت، لم يقل له تصدقني أنني الإمام لأنني الإمام وكفى، هذا حشو كلام لأنه دور. بل يأتيه بطرق على اختلاف هذه الطرق بحسب مقام كل فرد واستعداده.

ونهايةً: صل اللهم على الدليل إليك في الليل الأليل، والماسك من أسبابك بحبل الشرف الأطول، والناصع الحسب في ذروة الكاهل الأعبل، والثابت القدم على زحاليفها في الزمن الأول، وعلى آله الطيبين الأخيار المصطفين الأبرار. والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

قلت: مرة أخرى: كلامي لم يكن مبنياً على إثبات التلازم "بين حقية الشيء وبين أن يُعرَف". لكن من الغريب أيضاً الطعن في هذا التلازم بحد ذاته، وإن كان مسألة أخرى. طبعاً يوجد تلازم، وإلا لما كان الدين بيّناً بلغه النبي للناس بلاغاً مبيناً تقوم به الحجة.

ثم قياسك الإمامة على الرسالة عين العقل، وهو بالضبط ما نحن فيه. نعم الرسول احتج بأدلة على رسالته، لكنه أيضاً عرّف للكل دعواه الرسالة تصريحاً بيناً لا يشك فيه وفي حيثياته الكبرى ولا حتى الكافر. "قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً"، وقال "محمد رسول الله"، وكل آيات الرسالة. ثم رتّب أموراً عليها مثل الطاعة "أطيعوا الرسول". وهلم جرّاً.
فالآن إذ قسنا الإمامة على الرسالة: فهل يتجرأ شيعي أن يدعي أن الأئمة ادعوا بمثل هذا الوضوح وعلى الملأ وبحيثيات يعرفها الكل، بل لنقل كل المسلمين ونتنزّل عن كل الناس. دون ذلك خرط القتاد. يكفي أن تنظر إلى اختلافات وانقسامات الشيعة أنفسهم في الماضي وفي الحاضر، في كل مسائل الإمامة عموماً، ولا يسلم لهم شرط وصفة فيها إلا ووقع بين الشيعة أنفسهم اختلافات كثيرة، ظاهرية وباطنية، حتى لا يكاد يجمعهم إلا لفظ "شيعة " وبضعة ألفاظ أخرى.

نعم أنا أعلم بحمد الله ببقية الروايات التي يُذكَر فيها الاحتجاج على الإمامة. لكن لن تجد رواية إلا وهي منقوضة برواية، أو هي رواية من حيث السند مشكلة، أو تحتمل أوجهاً مختلفة لا يصح بها قياسها على الرسالة.
مثلاً رواية جعفر هذه. التي تجعل علم الإمام بالغيب العيني للحوادث، "ذهبت من طريق كذا وسرت كذا " وما أشبه.

أولاً هذه رواية في الجملة خلاف القرءان وطريقة القرءان، فإن النبي نفسه لم تثبت نبوته بمثل هذا "لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء"، وكم سوء مس الأئمة وأهلهم وشيعتهم عبر التاريخ. الرضا نفسه يروى أنه مات مسموماً، وكم من إمام قُتل بالسم، الآن: هل كان يعلم أن في الطعام سمّا وأكله؟ فهو منتحر. أم لم يعلم؟ فيبطل دعوى العلم بالغيب الدنيوي الجزئي التي تزعمها الرواية. كما أن النبي حين أنطق الله الذراع المسمومة كف عن أكلها وأمر أصحابه بالكف ، هذا فقط شاهد جزئي يريد الواضح وضوحاً.

ثانياً، هو منقوض بروايات أخرى كثيرة. لا أقل نذكر نفس رواية الرضا هذه التي أقر فيها بعدم علمه حتى باللسان الذي كلم الله به موسى العبراني أم السرياني. ونذكر عن جعفر نفسه رواية أنكر فيها علمه بالغيب بهذا المعنى وذكر فيها أن جاريته التي يغضب عليها تتخفى منه في البيت فلا يعرف أين هي. وأمثلة كثيرة تظهر للمتتبع بغير هوى إن شاء الله.

ثالثاً، بالنسبة للاثني عشرية: إن قالوا بوجوب وجود الإمام في الأرض حتى "تشد إليه الرحال ويخبرنا بخبر السماء" و "يجمع كلمتنا ويرفع اختلافنا ويبين حقنا من باطلنا"، إذا كانت هذه خمسة شروط للإمام، فلعمر النبي قد نفضوا أيديهم من ملّتهم وهدموا قاعدتهم على رؤوسهم وأخربوا بيوتهم بأيديهم. أين إمامهم الذي يقوم بهذه الخمسة!؟

أما إن قالوا: بل هو إمام يفعل هذه الخمسة من وراء سحب الغيب، وينفع كالشمس من وراء السحاب. نقول: أولاً أرونا هذه الخمسة في الاثني عشرية أنفسهم اليوم من الأخباريين والأصوليين وكلاهما لا يشد الرحال إلى إمام بل إلى رجال، ولا ينتظر منه خبر السماء بل يخترعون بعقولهم الآراء. ثم وهو وجه كافي، هذا عين ما ينطبق على النبي من حيث هدايته الباطنية لأهل القرءان، فيغني النبي الغيبي عن الإمام الغيبي.

ثالثاً هذه الرواية فيها تمييز بين النبي ما قبل موته وما بعد موته، وكأن قيمته اختلفت. وهي القسمة الوهابية التي ذكرتها لك من قبل وأعرضت عنها.

أخيراً: أنا لم أقل لماذا ناقشه الرضا، عزيزي ركّز معي. أنا قلت الرضا ناقشه بستة أصول، هي هي الأصول التي يستدل بها العلماء. بل قد استوعب أصول الاحتجاج الديني كلها في الحقيقة وهي عندي نوع كرامة للرضا عليه السلام. لكنه لم يشير لا من قريب ولا من بعيد لأصل سلطة الإمام في البيان ولو على سبيل التنبيه ولو في آخر الاحتجاج.

يعني كان يكفي أن يقول مثلاً: ثم النبي ترك ورثة يبينون الدين ويرفعون الخلاف وفي هذا الزمان أنا هو وأنا أقول لك التوحيد كذا وكذا. أو عبارة أخرى لها نفس الدلالة. سطر واحد يعني ماهو موّال عراقي !

ثم استمعت لتسجيل الحيدري، وقد سمعته من قبل فترة طويلة فأعدت الآن سماعه في ضوء الحوار القائم. أقول:

أما بالنسبة لكلام الحيدري، فنعم ينفع-على فرض صحة الرواية-في إثبات كلام الرضا أو غيره من الأئمة في موضوع الإمامة. لكن بما أن النقاش يدور حول المتن وليس الراوي، فتعال ننظر في المتن إن شاء الله.

وسيلة الاستدلال المفروض أنها "القرآن". فهل الاستدلال تام؟ كلا.

أساس استدلاله هو بقوله تعالى {وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهنّ قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريّتي قال لا ينال عهدي الظالمين}. يقول الراوي على لسان الإمام، وسأقول هنا "الإمام" تجوزاً، بأن هذه الآية حجّة للإمامة الشيعية. لماذا؟ لأن إبراهيم آتاه الله أوّلاً النبوة ثم الخلّة ثم الإمامة، فكانت الإمامة أشرف من النبوة والخلّة. أقول: هذا كلام لا يصح. أوّلاً، لأنه ليس نصّاً من القرءان، فلا يوجد نصّ بأن الإمامة فوق النبوة والخلّة، وإنما هو في أحسن الأحوال استنباط. لكن، ثانياً، هو استنباط مشكوك فيه على أقلّ تقدير، لأن إتيان مرتبة بعد أخرى قد يكون لأنها أرفع منها وقد يكون لأنها أنزل منها. مثلاً تقول لابنك "يا ابني يا حبيبي، سأجعلك مديراً للشركة تقود الموظفين من بعدي"، فهل منزلة مدير الشركة أرفع من منزلة البنوة والمحبة؟ أي شخص قد يكون مديراً للشركة، لكن ليس أي شخص يمكن أن يكون ابناً وحبيباً. هذا لفكّ التلازم العقلي والعقلائي بينهما.

وأما قرآنياً، فحين ذكر الله منازل الناس في الآخرة قال "النبيين والصديقين والشهداء والصالحين"، فجعل النبوة أعلاها، ثم لم يذكر الإمامة أصلاً فيها. كذلك خاطب الله سيدنا محمد بأشرف الأسماء فمرّة قال له "عبدنا" و "عبده" و "عبد الله فخاطبه بالعبودية، لكنه ناداه باسمين فقط هما الرسالة "يا أيها الرسول" والنبوة "يا أيها النبي"، ولم يخاطبه ولا مرّة "يا أيها الإمام"، فلو كان في هذا الاسم مزية على الرسالة والنبوة بل لو استوى معهما لناداه على الأقلّ به ولو مرّة واحدة، فضلاً عن أن يكون اسم الإمامة أعلى من النبوة والرسالة وهو إفك شيعي بحت.

ثم إن جعل الله إبراهيم نبيا ثم خليلا ثم إماما على فرض أن الإمامة رتبة أعلى، يوجب أن لا ينال الإمامة إلا مَن حاز رتبة النبوة والخلّة أيضاً يعني لابد من أن يحوز كمال النبوة والخلّة ثم الإمامة لأن الرتبة الأرفع تتضمّن كمالات الرتبة الأدنى، مما يعني على قول الشيعة لابد من أن يكون الرضا مثلاً نبياً وخليلاً أيضاً حتى يكون إماماً، ولما كان بالتالي الإمام تابع للنبي صلى الله عليه وسلم لأنه صار نبياً مستقلاً أو قابل للاستقلال أو على الأقلّ يستوي معه في

جوهر النبوة ثم يزيد عليه. وهذا خلاف حتى ما ذكره الحيدري من تصاغر الأئمة عند ذكر أمير المؤمنين علي فضلاً عن ذكر النبي.

ثم الآية نفسها لا تنفعهم في شيء، وكل ما ذكرته الرواية التي علّق عليها الحيدري هي من قبيل عبث النصارى بكتب موسى والأنبياء لإثبات دعاويهم المختلفة في تأليه المسيح والتثليث وما أشبه من أضاليلهم. يزعمون أنهم مع الكتاب لكن الحق أنهم يضعون أفكار من رؤوسهم في الكتاب جبراً. كذلك هنا، يقول "استدلال بالقرآن" ثم يذكرون قواعد وأصول وأفكار غير قرآنية يقحمونها فيه إقحاماً. خذ مثلاً آية الإمامة الإبراهيمية هذه. اقرأها بدون نظر في مقالات الشيعة وانظر هل تدلّ عليها أم لا.

{وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً} أوّل شيء الإمامة هنا مكتسبة بإتمام كلمات الابتلاء. فإبراهيم نفسه لم يصبح إماماً هكذا بجعل إلهي أزلي ومتعالي، بل بعد إتمام الكلمات. تذكّر هذه النقطة فسنرجع لها لاحقاً إن شاء الله. ثاني شيء قال الله {إني جاعلك للناس إماما} فالإمامة تتعلّق بالناس، "أئمة يهدون بأمرنا" يعني يهدون الناس. فالإمام تابع للنبي والرسول الذي يأتي بـ"أمرنا"، ولذلك قال في الآية الأخرى "وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون" فقد صبروا وأيقنوا بالآيات، وهذه الآية جاءت بعد ذكر موسى وكتابه فهؤلاء الأئمة من بني إسرائيل وهم تبع لموسى وكتابه، بالتالي الأئمة تبع وتحت مرتبة النبي والرسول، لا فوقه كما تزعم الرواية الشيعية. وهذه الآية أيضاً تثبت الاكتساب، "لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون" يعني لم يعيّنهم لأشخاصهم وأجناسهم وأعراقهم ومِن أي رحم نزلوا، بل بسبب صبرهم ويقينهم، والصبر كمال إرادة واليقين كمال عقل، والصبر واليقين مدعو لهما كل المدعوين عموماً. فالله يجعل الأئمة لكن يجعلهم بعد كسبهم وعملهم واتباعهم وصبرهم ويقينهم وما أشبه من أعمال. فليست تعييناً مسبقاً للذوات.

{قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين} هذه الآية تنقض فكرة الوراثة الدموية لذات الدم، فإن الله أثبت وجود الظالمين في ذرية إبراهيم. بالتالي لا يمكن أن تكون صفة " ذريتي" كافية للإمام ونيل العهد، وشاهد آخر على الاكتساب قوله {الظالمين} هنا، فلو كان دم إبراهيم يقدّس أحداً لقدّس كل ذريّته ولما افترق واحد عن آخر في ذلك. ونفس الشيء يسري على البقية. وإذا كان وجود أب مصطفى يجعل أولاده أهلاً للإمامة من حيث صفة الذرية، لكان كل بني آدم كذلك من حيث الأصل لأن الله قال "إن الله اصطفى آدم ونوحاً" وكل الناس من ذرية آدم ونوح، بحسب الظاهر طبعاً.

ثم إن قارئ القرءان يظهر له أن مثل هذه الآية إنما جاءت لبيان عدم استحقاق قريش لولاية أمر البيت الحرام وما أشبه، فالمقصود أنهم ظلموا بالشرك وليس الظلم بمعنى الأفعال الجزئية كما يريد الشيعة منها لإثبات العصمة المطلقة للإمام، فليس كل مَن يظلم ظالم فقد قال النبي " التائب من الذنب كمن لا ذنب له" وقال الله "إلا مَن ظلم ثم بدّل حسناً بعد سوء فإني غفور رحيم". وهذا مثل قوله "ولم يلبسوا إيمانهم بظلم" التي فسّرها الكل عن النبي بأن المقصود بها ظلم الشرك "إن الشرك لظلم عظيم"، هذا مع أن "بظلم" أشدّ في الدلالة على صغير الظلم وكبيره من قوله {لا ينال عهدي الظالمين}، فإن "بظلم" أكبر من "الظالمين" في الدلالة اللغوية، ومتع ذلك حصر النبي "بظلم" بالشرك تحديداً. ونعم، لا خلاف بين الدلائل، لأن المؤمن لا يرضى بصغير الظلم ولا كبيره، بل يتوب من الكل ويستغفر منه، ويستغفر مما يعلم ومما لا يعلم. وعليه {لا ينال عهدي الظالمين} لا تعني إبطال إمامة كل مَن يظلم ثم يتوب، بل المقصود مَن يظلم بالشرك تحديداً ويثبت عليه ثبوتاً يجعله اسماً له، وهو الظالم على الحقيقة، ويمكن تبعاً لذلك أن يقال بأنها تشمل الذين يظلمون في الصغائر والكبائر ويصرّون عليها ولا يتوبون منها ولو ذُكّروا بها بل تأخذهم العزّة بالإثم فحسبهم جهنّم كما قال الله. وعلى أي الوجهين حملتها، لا تدل على ما يريده الشيعة منها.

تأمل قول الحيدري في عبارة الإمام في الرواية "أهل الصفاء والطهارة" بأن الصفاء من الاصطفاء ثم ذكر آية "إن الله اصطفى آدم.." والطهارة من التطهير الذي في آية "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً". أقول: هذا مثال جلي على العبث الشيعي بكتاب الله والهوس بموضوع الإمامة كهوس النصارى بموضوع تأليه والتثليث المسيح وعبثهم بكتب الأنبياء. لماذا؟ لأن الصفاء لو كان مأخوذاً من اصطفاء "إن الله اصطفى آدم" لشمل ذلك كما قلنا كل بني آدم بالأصالة، ولكان تخصيص بعضهم ليس تخصيص جنسية لكن تخصيص عمل واتباع ومجاهدة وما أشبه من كسب، ولو بالدعاء لهم من قبل آبائهم فإن الدعاء نوع من الكسب أيضاً. فهذا لا يحصر الإمامة في ذرية خاصة من دون الناس بالأصل. كذلك آية التطهير، وهي من أشدّ ما يسعى الشيعة في العبث به حتى صار الكثير منهم إلى التصريح أو التلميح إلى أنها في غير موضعها من القرءان وأن "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا" هي آية منفصلة ولذلك تجدهم يكتبونها مبتورة عن سياقها لإثبات عقيدتهم بزعمهم، أقول هذه الآية من أكبر ما ينقض أصل الشيعة، بل حتى الجزء الذي بتروه منها يبتر عقيدتهم، لأنها تقول "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا" وهذا لا يكون رلا فيمن يحتمل الرجس وعدم التطهير بالأصل، ولذلك جاءت الأحكام قبلها لنساء النبي حتى يُذهب عنهم الرجس ويطهر أهل البيت من النبي

ونسائه تطهيراً، يعني ذكر ما يمكن أن يحدث في حال خضعن بالقول مثلاً وما أشبه ثم قال " ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن" كما في آية، فهي أحكام موضوعة لأن الله يريد أن يذهب عنهم، لاحظ "يريد" كما في آية التطهر للصلاة فبعد ما ذكر الله الأحكام قال "يريد الله بكم اليسر" وقال "يريد الله ليطهركم" يعني إذا سأل سائل: لماذا أراد الله منا القيام بهذه الأعمال؟ فالجواب "يريد الله ليطهركم" فاللام للتعليل، الأحكام مظهر إرادة الله والتطهير مقصد هذه الإرادة الحكمية التشريعية. إذن، آية أهل البيت تدل على احتمال تنجّس أهل البيت ولابد من القيام بأعمال معينة لحدوث التطهير، وهذا نقض للطهارة الذاتية التي يشير إليها الشيعة. ثم إن الله قال للمؤمنين المصلين "يريد الله ليطهركم" فهل يقول الشيعة بعصمة المؤمنين أيضاً ! أم لعلهم يقولون "يطهركم تطهيرا" عصمة كلّية لكن "يريد ليطهركم" عصمة جزئية ؟! هم لا يقولون بذلك، لكن على مبانيهم لابد من القول به أو بشيء منه، فالعبارة واحدة في الآيتين، لولا الهوى الذي يفرّق بينهما.

ثم استدلت الرواية بآية {إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا} وانظر في وجه وكلام الحيدري وهو يتكلّم على هذه الآية التي أعرض عن أهمّ ما فيها لتثبيت عقيدته. تأمل جيداً. الآية تقول {أولى الناس بإبراهيم}، نعم، مَن؟ {للذين اتبعوه}، توقف. هل قال ذريته البدنية؟ هل قال الذين اختارهم الله أزلاً وأبداً؟ هل قال المعصومين من الصغائر والكبائر؟ مَن هم {أولى} الناس هؤلاء الذين استعمل الإمام في الرواية آيتهم للدلالة على الإمامة الإبراهيمية التي انتقلت من إبراهيم إلى النبي إلى أئمة الشيعة؟ هم {الذين اتبعوه}. توقف مرّة أخرى. إذن بإقرار الشيعة في هذه الرواية يكون اتباع إبراهيم سبباً للإمامة، فكما أن {هذا النبي والذين آمنوا} تدل على الإمامة فلابد أيضاً من أن يكون {اتبعوه} تدل على الإمامة. بالتالي الإمامة تُنال بالاتباع. وقدّم الله ذكر الذين اتبعوا إبراهيم على ذكر النبي نفسه، فضلاً عن الذين آمنوا التي حصرها الحيدري في الأئمة الاثني عشر بسحر ساحر خلافاً لباقي القرءان اللهم إلا أن يقول بأن الأئمة الاثني عشر مخاطبين بآيات مثل "يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون. كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون" وما أشبه من آيات تخاطب "الذين آمنوا"، فحينها على التشيع السلام. هذه الآية تدل على أن الاتباع مناط الإمامة الإبراهيمية ، والاتباع يعني الإيمان والطاعة، كماقال إبراهيم "مَن تبعني فإنه منّي ومَن عصاني فإنك غفور رحيم"، فالاتباع يعني الطاعة، والطاعة لا تكون إلا بناء على الإيمان "آمنوا وعملوا الصالحات" "سمعنا وأطعنا" "والمؤمنون كُل آمن بالله..وقالوا غفرانك". وهكذا الحال في هذه الأمّة. أولى الناس بالنبي هم الذين اتبعوه. فإن اتبعوه كان لهم حظّ في الإمامة، ومن هنا ورد عن عباد الرحمن دعاء "واجعلنا للمتقين إماما"، التي أيضاً أحرقت دماء

الشيعة فنسبوا إلى أئمتهم تحريفها فقالوا بأن الصحيح هو "اجعل لنا من المتقين إماما". والحق أن لا إشكال في دلالة الآية إلا عند أهل الهوى. فإن الله قال عن بني إسرائيل "ونجعلهم أئمة" ولم يقل نجعل بعضهم أئمة، بل جعلهم كلهم أئمة. فلولا الهوس الشيعي بتوحيد الإمام كتوحيد فرعون، لعرفنا أن كل مؤمن إمام لكل المؤمنين لأن الإمامة فيها معنى الهداية بأمر الله وهو أمر واجب يقوم به كل المؤمنين "المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله"، وهذه تنسف تحريف آخر للشيعة وهو أن عبارة "الذين آمنوا" كما في "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون" تعني بالذين آمنوا علياً عليه السلام فقط الذي كان في وضعية الركوع الجسماني وتصدّق بخاتمه على فقير، هذا العبث بكتاب الله وعدم الحياء لا تجده إلا عند أمثال النصارى وعند الشيعة عموماً، متغافلين أو غافلين عن أن الركوع لا يعني وضعاً جسمانياً بالضرورة بل هذا فرع فرع الركوع، وإنما الركوع في الأصل الخضوع والتواضع وما أشبه من معاني التذلل للحق تعالى والخشوع له، فضلاً عن أن الزكاة لا تعني في الأصل التصدق بالمال الدنيوي بل هذا نوع واحد من الزكاة، فضلاً عن أن "الذين آمنوا" جمع وعلي فرد، فضلاً عن أن قولهم في آية "الذين آمنوا" تشمل الأئمة كلهم وهنا " الذين آمنوا" تعني إماماً واحداً عبث فوق عبث، ونقض لدلالة القرءان على بعضه البعض وتكامل الآيات.

لماذا ندخل في كل هذا؟ أحد أسباب وجوب بيان ذلك أن الشيعة مع هوسهم بالإمامة صار معظهم من المقلّدة ! يعني اشتغلوا بتحريف القرءان والدين والعقل من أجل تثبيت إمامة شخص واحد في كل زمان، وانتهوا إلى أن صاروا أكثرهم من المقلّدة والفسقة والجهلة بحجّة أن العلم والحق والعصمة في واحد فقط. فلو عرفوا الإمامة على وجهها القرآني حقاً، لسعوا مثل عباد الرحمن ليكونوا كلّهم أئمة، ويتخلّقوا بأخلاق الإمامة ويتعلّموا علومها ويسألوا الله فتحها وكشفها ونورها. تماماً كالنصارى، الذين اشتغلوا برفع المسيح حتى وضعوا من أجله كل أمّتهم باستثناء بعض القساوسة والكهنة والرهبان، فصار أكثرهم من الفاسقين الذين لا يعقلون دينهم ولا يعلمون أمر الله بأنفسهم. هذا للتنبيه على خطورة آثار هذه العقيدة الشيعية. وما ذكرته أحدها فقط. نرجع.

قال الحيدري أموراً كثيرة ليس هذا محلّ نقدها كلّها، لكن نقتصر على بعض المهمّات.

خلط آخر عند الشيعة، وخلط فيه الحيدري هنا أيضاً وتجده في فهمه للرواية ذاتها، هو خلطهم بين الإمامة والإمارة. يعني جعلهم الإمامة والإمارة شيئاً واحداً، فالإمام لابد أن يكون

أميراً، والأمير لابد أن يكون إماماً. وبما أن الإمامة من جعل الله، فالأمير أيضاً لابد أن يكون من جعل الله، الذي لا خيرة للمؤمنين فيه واحتجّ بهذه الآية "ما كان لهم الخيرة". أقول:

أوّلاً، الرسالة لله فالله يختار الرسل، والآية واردة في المرسلين حصراً، كما قال في الآية ٦٥ "ماذا أجبتم المرسلين" واتصل الكلام "فعميت عليهم الأنباء...فأما مَن تاب...وربّك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة". فالكلام عن خلق واختيار المرسلين، والكلام مع الذين ينكرون إرسال الله لسيدنا محمد كالذين سألوا أن ينزل على "رجل من القريتين عظيم" وما أشبه. فلا مستمسك لهم بظاهر الآية. ولو قلنا بأن باطن الآية يدل على الإمامة، وأن الإمام تبع للرسول في معنى الحكم، فهذا على فرض تسليمه لا يغني الشيعة شيئاً، فإن التبعية تدل على دونية الرتبة وهم يجعلون الإمام فوق الرسول في المرتبة، ثم الرسول يُعرَف بالمعجزة ولا معجزة للإمام، ثم الرسول يعلن رسالته ويجابه بها وهو خلاف ما عليه حال الأئمة عموماً، وهكذا في بقية الفروق بين الرسول والإمام. لكن حتى لو تنزّلنا وقلنا بأن الإمام فعلاً وارث الرسول ولو من بعض الوجوه، فإن الإمام حينها يكون باختيار الله لكن هذا فيما يتعلّق بأمر الله وليس أمر الدنيا والناس. كما قال الله مثلاً "عدوي وعدوكم" ففرق بين عدو الله وعدونا، فقد يكون عدوا لله لكنه ليس عدونا فقال الله فيه في أحكام الدنيا "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين"، وهذه الآية ليست في المسلمين بل في المشركين والكافرين وأصناف الضالين، فحتى لو كان عدواً لله بكفره وشركه بالله فلا يصير عدونا إلا بقتالنا في ديننا وإخراجنا من ديارنا والمظاهرة على إخراجنا وما أشبه. كذلك بغي المؤمنين أنفسهم بعضهم على بعض لا يجعلهم بالضرورة أعداء لله لأنهم من المؤمنين والمؤمن ولي الله، ومع ذلك قال "قاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله" وسماهم باسم المؤمنين في أول الآية "طائفتان من المؤمنين اقتتلوا". والآيات كثيرة في هذا المجال. وخلاصتها: يوجد فرق بين أمر الله وأمر الناس. أمر الله يختار الله مَن يشاء ليقوم به، وأمر الناس يختار الناس مَن يقوم به وهو قوله "وأمرهم شورى بينهم" فهذا أمرنا " أمرهم" وليس أمر الله بالمعنى السابق. "يهدون بأمرنا". فلابد من التفريق بين أمر الله وأمر المؤمنين. أمر الله يختار الله مَن يقوم به، وأمر المؤمنين يختار المؤمنين مَن يقوم به.

وعلى ذلك جاء التمييز بين الإمامة والإمارة. الإمام القائم مقام الرسول، على فرض أنه واحد حصراً وما أشبه، يختاره الله، سلّمنا. لكن الإمارة شأن دنيوي يتعلّق بنفوس وأموال الناس وكيفية إدارتها، وهذه أمرها إلى الناس، كما أنك تتصرّف بجسمك الآن وأموالك وماذا تأكل وماذا تشرب باختيارك وإن كان في ضمن أحكام الله الإسلامية لأنك مسلم لكنك تفعل ذلك باختيارك الجزئي التفصيلي. قال الله "أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه" وقال "إن الله

اشترى من المؤمنين أموالهم وأنفسهم" فنسب الأموال لهم والأنفس لهم، وأثبت استخلاف الله لهم فيها. فكل واحد خليفة الله على ماله ونفسه. هذا أصل "أمرهم شورى بينهم". ثم زاد الله في ذلك حتى جعل الأمر مطلقاً محلّا للشورى بأمرهم رسوله في الأمر الذي يختص به رسوله بالأصل فقال له "وشاورهم في الأمر..فإذا عزمت" فإن كان العزم للرسول لكنه أمره بمشاورتهم في الأمر مطلقاً.

ويضطر الشيعة قسراً، كلهم بلا استثناء، إلى إثبات الفرق بين الإمامة الدينية والإمارة الدنيوية. من علي فمَن دونه، زيدية وإسماعيلية واثني عشرية ومَن تشاء، كلهم ولّوا أمور الدنيا إلى غير معصومين. وكلهم بلا استثناء قبلوا بوجود اجتهاد في أمر الحكم والقضاء والإدارة بل وحتى في تأليف العلوم الدينية العقدية والشرعية لغير المعصومين أو غير الأئمة المحصورين الذين اعتقدوا بهم. بل لا يوجد مذهب شيعي تولّى حكماً في أرض إلا وظهر على يد رؤوسه أو أتباع رؤوسه أهل ظلم وفساد وفسق وجهالة أحياناً تبلغ درجات عالية في القبح. فحتى إن سلّموا بأن رأس الهرم إمام معصوم، فلابد في أمر الدعوة وأمر الدولة من تولية غير المعصومين، والإمام لن يستطيع أن يقود الجميع، وإن ادعوا أن الإمام فعلاً يقوم كل هؤلاء فكل ما جاء به هؤلاء من مظالم وفسق وجهل وضلال واختلاف وتناقض لابد من نسبته إلى الإمام. أما إن قالوا ما أصبك من حسنة فمن الإمام وما أصابك من سيئة فمن نفسك، فقد أغرقوا في الكفر والدعوى بالهوى. خذ مثلاً الشيعة الاثني عشرية. هؤلاء كانوا يرون عدم الإمارة، ثم رضوا بإمارة الصفويين الملوك الطاغين، ثم هم اليوم الكثير منهم يرضى بولاية الفقيه التي هي شكل آخر من الطغيان، ومعلوم ما صدر من كل هؤلاء عبر العصور.

اماذا أثمرت فيهم شجرة عقيدة الإمامة؟ الشيء الوحيد الذي أثمر في كل المجرمين عبر العصور، وهو تأسيس الطغيان بأساس ديني. فقط لا غير. سلب عامّة الناس حقّهم وخلافتهم في نفوسهم وأموالهم بالجبر والقهر مع التخويف بالتكفير وحد الردة، وسلب عامّة المسلمين واجبهم في الإمامة العامّة والمعرفة والاجتهاد والاستقلال بالرأي الديني، ثم تكفير باقي الأمّة أو تضليلها. هذه خلاصة العقيدة الإمامية الشيعية بجميع أشكالها. "ومن ثمارهم تعرفونهم".

قال: لي رد على كلامكم أحبابنا في الأعلى إن شاء الله وبيان، ولكن هنا أردت التنويه طالما أنها ملحوظات بسيطة الآن، اقرؤوا الرواية بتروِّي أخي سلطان، قالوا للإمام الرضا بالحرف "انصب لنا علماً نعبد الله عليه" هذا قولهم له، والله يُعبَد بالعلم ولا يُعبَد بالجهل. نعم لا علاقة بين كلام الرضا وبين الخلافة في هذا المقام لكن هل سألوه عن الخلافة بالأصل؟ لا طلبوا منه

نصب علم لكي يعبدوا الله عليه. بالتالي كل ما ذكرتموه بعد هذا يزول لأنه مبني على توهم أنهم سألوه عن الخلافة ولم يسألوه عنها .

وتأملوا قالوا : "فترى من جهله ما يستدل به عليه" .

فأرادوا إحراج الإمام الرضا وإثبات أنه جاهل ليس له بصيرة في الخلافة، فسألوه في الإلهيات، وهي متقدمة على الخلافة، فإن أثبتوا جهله بها أثبتوا جهله بالخلافة، إذ علم السماء سابقٌ على علم الأرض، ولا يعلم المرء علم الأرض إلا بعلمه علم السماء، فتدبير الأدنى متأخر عن الأعلى ومتوقفٌ عليه.

هكذا الأمر والله مولانا.

فقول بني هاشم للخليفة وقولهم للإمام الرضا وقول الإمام الرضا لهم كله متسق .

قلت: هذا الرد مبني على فرضية أن "علم السماء سابق على علم الأرض"، وهذا بالنسبة للعرفاء حبيبنا، أما بالنسبة لأهل سياسة الدنيا فليس كذلك، فلل يخفى عليكم أن الأرض ساسها الفراعنة أيضاً وبني أمية وما شاء الله من الطاغين الجاهلين بأمر أنفسهم فضلاً عن أمر ربهم.

هذا فقط نقدي للرواية من حيث مضمونها، ولعل أهل العلم بالأسانيد لهم قول آخر.

نعم أعلم أنهم لم يسألوا الرضا عن الخلافة، لكن سؤالهم المأمون ونقدهم للرضا كان عن الخلافة.

"بتدبير الخلافة"

والأهم من هذا، ما قولك في كون توحيد الرضا حسب هذه الرواية يبدو مطابقاً لتوحيد المعتزلة

قال: جيّد لا إشكال سلّمنا، سؤال بني هاشم للإمام الرضا ليس عن الخلافة من الأصل ولا عن تدبيرها ولا عن أي شيء له علاقة بالخلافة في هذا المقام، طلبوا منه نصب علم يعبدوا الله عليه لأنه كما قلتُ ويقول أهل النور "إن الله يُعبَد بالعلم ولا يُعبَد بالجهل" والعاقل لا يعبد مايجهل، وأجاب الإمام طلبهم ونصب لهم علماً يعبدون الله عليه.

[وعن قولي: سؤالهم المأمون كان عن الخلافة..] قال: نعم هذا حق، أين التعارض؟

قلت: التعارض أن الرواية بدأت بإرادة إثبات جهله بتدبير الخلافة، ثم انتهت بكلام عن علم العقيدة.

قال: توحيد الإمام الرضا مفاده على اتساعه هو أن صفات الله عين ذاته، وهذا عين توحيد العرفاء وخصوصاً الشيخ الأكبر، والمعتزلة على هذا التوحيد نعم، وهذا التوحيد من ضمن مجال العقل، ومجال العقل من ضمن مجال الكشف والإلهام، أعني كل ما نعرفه عقلاً يمكن أن نعرفه كشفاً وإلهاماً من الله.

الجواب في نفس الرواية حين قالوا "لترى من جهله ما يستدل به عليه"

وتحديداً [من جهله] ما تستدل به على جهله بالخلافة . لا تعارض.

ثم أنا حين قلت علم السماء يسبق علم الأرض هذا قول لا بشرط عن كونه من العرفاء أو من أهل السياسة بالأصل لذلك يصح، اللهم أنني سلّمت لكم حتى أقول أنه ومع هذا التسليم الكلام متسق بدون أي تعارض.

طلبوا علماً يعبدون عليه الله، فأعطاهم الإمام الرضا هذا العلم.

لماذا طلبوا من الإمام الرضا ذلك؟ ليثبتوا جهله بعلم الأرض من خلال جهله بعلم السماء، إن قيل: لا هذا فقط للعرفاء وليس لأهل السياسة. سلّمنا مجاراةً، الكلام يبقى قائماً فإنهم أرادوا أن يثبتوا جهله بأمور من هذه الأمور يستدل المأمون بها عليه أنه ليس عالِمًا.

وهنا: المتكلمين يقولون صفات الله زائدة على ذاته، فأثبتوا قدماء مع الله ولهذا هم عند العرفاء وعند الحكماء وقعوا في الشرك من حيث لا يعلمون، حتى أتذكر الفخر الرازي بنفسه يقول (هي واجبة بالغير) وهذا مما يضحك الثكلى.

ولهذا يقولون: كمال التوحيد نفي الصفات عنه. أي: نفي أن صفاته زائدة على ذاته.

وتكثر الصفات اعتباري، وللعرفاء في ذلك تفسير، وللحكماء فيه تفصيل.

المتكلمين هنا أعني الأشاعرة تحديداً، هؤلاء هم الوحيدين مما يحضرني الذين شذّوا وقالوا هي زائدة على ذاته، ولا أقول كلمّا أسمع هذه المقالة إلّا سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون.

شيء آخر مولانا: من الأساس لو أنهم سألوه بتدبير الخلافة، هذا لا معنى له، هم قالوا "لترى من جهله ما يستدل به عليه" الآن هب أنهم سألوه بتدبير الخلافة جيد؟ الأمر عندهم إذاً كالتالي:

سنستدل بجهلك بتدبير الخلافة على جهلك بتدبير الخلافة.

هذا لغو بالأصل، يعني يقولون للمأمون: فلتستدل أيها المأمون بجهله بتدبير الخلافة على كونه جاهلاً بتدبير الخلافة.

ينتقل من المعلوم للمعلوم ذاته مرة أخرى كيف يكون ذلك ؟ أيتحرك العقل من مكانه لمكانه؟ محال.

فما حلّ هذه المعضلة أحبابنا؟

قلت: بالنسبة لمسألة الصفات:
عبارة "نفي الصفات عنه" الواردة في هذه الرواية وكذلك على ما أذكر في نهج البلاغة ، غير معنى "نفي الصفات الزائدة عنه".
عبارة الرواية والنهج مطلقة في نفي كل الصفات، بينما العبارة الأخرى تخصصها بنفي نوع من الصفات بل نفي اعتبار الصفات غير الذات.
يعني قولكم بوجود صفات ذاتية ينقض عبارة "نفي الصفات عنه".
الرواية تثبت الذات بلا صفات. وأنتم تثبتون الذات مع صفات هي عينها.
فكيف رضيتم بذلك؟

قال: لا نثبت الذات مع صفات أحبابنا، بل نقول الذات هي الصفات والصفات هي الذات بلا مغايرة بالأصل.

قلت: حل المعضلة مثل أي اختبار لأي شخص في تخصصه.
بناء على قولكم لابد من اختبار الطبيب في غير الطب، والمهندس في غير الهندسة، حتى لا نتحرك في مكاننا !
هذه مغالطة.
أسئلة وتجارب كثيرة ممكنة في هذا المجال.
مثلاً: سؤاله نظرياً عن بعض قضايا الخلافة العملية، كالقول مثلاً "كيف تتعامل مع الخوارج" أو "كيف تحل مشكلة جمع الخراج " أو "كيف تزيد في دخل الدولة" وما أشبه.
وكذلك يمكن تجربته عمليا، يعني توليته مقاطعة في الدولة، كما كان العثمانيون مثلاً يجعلون لولي العهد مقاطعة خاصة يحكمها ليروا عقله ويزيدوا في علمه قبل تولي الخلافة الكبرى.
قولكم "الذات هي الصفات" اثبات لشيء اسمه الذات والصفات. نفس العبارة تدل على الاثنينية. فلا مفر.
أما القول بأن "نفي الصفات عنه" تدل على عينية الصفات للذات فهو في أحسن الأحوال نوع تأويل للعبارة، وليس ظاهرها.

قال: جواب صحيح على سؤال آخر، ركزوا سؤالي كان عن قولهم للمأمون "تستدل به عليه" يستدل بجهله على جهله يعني.

قلت: لا. تستدل "به" يعني بالسؤال، على "جهله" بتدبير الخلافة.

قال: وقلنا أن التكثر اعتباري مولانا، يعني الاثنينية بالأصل اعتبارية لا أكثر يعتبرها الذهن اعتباراً وإلا هما عين واحدة

قلت: كقولك: تستدل بجهل الطالب بموضوع الطب نظرية وممارسة على جهله بتدبير المرضى

قال: هذا لا تناقض فيه، لكن انتم تقولون لماذا لم يسألوه في تدبير الخلافة، فهب أنهم سألوه، يستدل المأمون بجهله بتدبير الخلافة على جهله بتدبير الخلافة كيف يكون ذلك؟

وبالأصل هذه مقالة العارف ومقالة الحكيم ومقالة الأئمة بحسب المروي عنهم وأيضاً بعض العارفين يستدل بالقرآن لكن لن أذكرها هنا لكي لا يطول النقاش فيها، أنتم أحبابنا ماهي مقالتكم؟ صفات الله عين ذاته وذاته عين صفاته أم تقولون بشيء بخلاف ذلك؟

وهنا خطأ، "به" ليس بالسؤال بل بجهله، قال بني هاشم للمأمون "فترى من (جهله) ما تستدل (به)" فـ(به) أي بجهله وليس بالسؤال.

قلت: حبيبنا التناقض لابد له من الاتفاق من كل الجهات. وأنت تعلم ذلك. وقد بيُنت لك تجريدياً وتمثيلياً عدم التناقض. يسأله عن مواضيع سياسية، أو يجربه في عمل سياسي صغير. هكذا يستدل بجهله بصغير الخلافة على كبيرها.

طيب. تستدل بجهله. لكن كيف ستعرف جهله؟ تعرفه بالسؤال أو بالتجربة. وفي الرواية أنهم اختاروا طريق السؤال. لكن موضوع السؤال المروي منفصل عن الخلافة من حيث نظرياتها وسلوكياتها.

نعم قد نخرج من هذا كله بأن العقيدة أساس الخلافة النظري الأكبر، فسألوه عنها لتبيين جهله بما دون ذلك. وهذا يرضيني.

لكنه بعيد قليلاً. ومع ذلك فلنسلّم به.

وندخل في المضمون. وهو التوحيد.

قلت قبلها هان الخطب باعتبار تكثر الصفات اعتباري، لأني لا أعرف أحداً من المسلمين يعتقد فعلاً أن تكثرها حقيقي منفصل عن ذات الله. بمعنى سمات الله ذاته كعلمه وقدرته. فلعل الخلاف فيها لفظي. لابد من تحقيق ذلك.

قال: الاشاعرة مولانا يعتقدون تكثرها حقيقي خارج عن الذات حقيقةً

يعني لا يقولون لك هي اعتبارية يقولون لك عينية
لذلك كل العارفين وكل الحكماء قاطبةً قالوا الاشاعرة يثبتون ثمانية قدماء

قلت: الصفة لا تقوم إلا بالذات، فهل تقول أنهم يعتقدون بصفات عينية معلّقة في الهواء يعني؟

قال: حرفياً بلا مبالغة هذه مقالتهم ولتراجعوا أحبابنا، يقولون لك هي زائدة على الذات خارجاً
ولهذا بعضهم حاول الخروج عن ذلك بقول أنها واجبة بالغير
لكي لا يقع في الشرك
أنصحكم حتى بقراءة كلام الشيخ الأكبر بخصوص هذه المسألة وانتقاده للأشاعرة

قلت: سأراجع إن شاء الله وأرجع لك فيها.
لكن أستبعد أحد يقول "واجبة بالغير" وهم يقولون "كان الله ولا شيء معه" و "لا شيء غيره".
فأين الغير !؟ وهم ينكرون حدوث الصفة ولذلك أنكروا خلق حقيقة صفة الكلام لله وهكذا كل صفة.
لو تعطوني نصاً للأشاعرة أو للشيخ ابن عربي أكن من الشاكرين.

قال: هذا كلام الفخر الرازي لأنه واجهوا مشكلة مولانا صفة العلم مثلاً، هل لم يكن الله له صفة العلم ثم صارت له؟ مستحيل
بالتالي هي واجبة كوجوب الله ولكن وجوبها بالغير والله وجوبه بالذات .
الآن نحن نعلم كان الله ولا شيء معه، هم تورطوا
لذلك يقول العرفاء والحكماء عنهم أنهم وقعوا بتعدد القدماء
يعني أثبتوا أكثر من قديم غير الله
مشكلتهم قالوا صفات الله زائدة على الذات وخارجة عنها
بتعبير أدق "متجوهرة" يعني
سبع صفات زائدة على الذات متجوهرة خارجاً قديمة مع الله
مقالة العارف عنهم أن هذا شرك
ومقالة الحكيم عنهم أن هذا شرك
وهو فعلاً شرك، من أثبت قديم غير الله في الأعيان هذا أشرك، الآن يعلم هو أم لا مسألة أخرى لكن في مقام نفس الأمر الفعل هذا شرك

[وعن طلبي نصّاً للأشاعرة أو ابن عربي] قال: طبعاً فقط أمهلوني قليلاً لأن هذا المبحث منذ أربع سنوات لم أفتحه مع أحد
وهناك كلام مفيد فيه أتذكره فقط لحظات
[ثم نقل صفحة من الفتوحات] وقال: - الفتوحات، المجلد الأول، ص٢٠٤.
هناك كلام أيضاً غير هذا في الفتوحات ينتقد الأشاعرة في نفس المسألة
وعلّق على الصفحة فقال: هنا حتى خلاف الأشاعرة ليس هل هي عينية أم لا، بل عن عدد هذه العين فقط.
كالمسيحيين الذين يثبتون ثلاث أقانيم متجوهرة عينية خارجة عن ذات كل اقنوم، فلو اختلفوا بعدد الاقانيم فلا فرق في ذلك قلوا ام كثروا
صفات الله عند الشيخ الأكبر نسب واضافات فقط. هذا مذهب العرفاء ومذهب الحكماء.
طبعاً لا يتوقف الأمر في نقده للمتكلمين الأشاعرة هنا، بل الشيخ الأكبر ضد القول بالمجاز في كل اللغة وحتى في القرآن
يعني حين الله يقول أن له يدان وله وجه، الشيخ الأكبر لا يقول هذه مجازية بل يقول هذه نسب حقيقية اللهم أننا نجهل كيفيتها فقط
بالمختصر يقول كمقالة مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول.
لا يقول الاستواء مجازي بمعنى الاستيلاء كما يقول الأشاعرة
سأرسل لكم من الفتوحات نص ذلك
[ثم نقل صفحتين في مسألة المجاز عن ابن عربي] وقال: وهذا كلامه في نفي المجاز واثبات صفات الله كما هي على الحقيقة بلا كيف:
هذا الأخير من كتاب لواقح الأسرار ولوائح الأنوار لتلميذ الشيخ الأكبر "ابن سودكين".
ومذهب الشيخ الأكبر في صفات الله أيضاً عينه مذهب الشيعة الإمامية، يثبتون الصفات كما هي ولكن كما تليق بالعالم العلوي، فيخرج أهل النور من حد التشبيه وحد التعطيل.
وبخصوص من قال أن صفات الله زائدة على ذاته، فقد وقع في إشكال يجب أن يجاوب عليه: هل هذه الصفات ممكنة أم لا؟
الفخر الرازي قال "صفات الله تعالى ممكنة في ذاتها واجبة بغيرها" في لوامع البينات وفي الأربعين وفي التفسير الكبير وفي كتابه المعالم في أصول الدين وكتابه المعروف المطالب العالية من العلم الإلهي.
وكثير من الأشاعرة يصرّح يقول صفات الله ممكنة ليست واجبة لماذا؟ لأنها زائدة على ذاته.
ولا يخفى عليكم أيضاً رسالة النصح من الشيخ الأكبر للفخر الرازي.

[ثم أرسل تسجيلات صوتية له فيها مقارنة بين نفي ابن عربي للمجاز وبين نفي ابن تيمية للمجاز.

أقول:
أريد أن أختم هذا الحوار بتعليق على موضوع الأشاعرة والصفات، وتعليق عن كلام الشيخ محيي الدين المنقول هناك إن شاء الله.

قال: نعم لا إشكال أحبابنا.
لكن سأعلّق أيضاً بخصوص جزئية من ملاحظتكم على رواية الامام الرضا
نسيت الرد على الجزئية المتبقية في مقالتكم مولانا:
أما قولكم: {فهل توحيد الإمام الرضا هو عين توحيد المعتزلة إذن؟! فهذا يدلك على استغناء الأمة عن الإمامة ب"شهادة العقول"}
أقول: هذا تحكم وتشتيت، إذ نفي الأخص لا يلزم منه نفي الأعم، أعني علم الإمام بالتوحيد وعلمنا بالتوحيد استقلالاً عن الإمام "وهو العقل هنا" بأمر ما "وهو التوحيد هنا" لا يدل على استقلالنا عنه في باقي الأمور، يعني مثل ١+١=٢ لا نحتاج إمام فيها، لكن ثم كان ماذا أصلاً؟ ، هذا على فرضية أننا نحتاج الإمام في كل شيء أصلاً ولا أدري من قال ذلك؟ وليت شعري كيف يستقيم ذلك وهو ظاهر البطلان؟ إذ لو كان علمنا بكل شيء يفتقر للإمام فهل علمنا بافتقارنا في كل شيء للإمام يفتقر للإمام أم لا؟ إن قلت يفتقر للإمام هذا خلف، وإن قلت لا فهو نقض لكل المقالة. فالملحوظة باطلة ومبنية على تصورات باطلة أيضا.
بالمناسبة لا نقول أنه عين توحيد المعتزلة إلا في مسألة أن صفات الله عين ذاته فقط وإلا هناك بعض الاختلافات ولكن هذا مع التسليم أنه هو عينه توحيد المعتزلة بشكل شامل بكل صغيرة وكبيرة وكل جزئية وكلية فالكلام يبقى قائم. توحيدنا عين توحيد الإمام المعصوم، ثم كان ماذا مرة أخرى؟ لا أحد ينفي مصادر المعرفة لو قال بحاجتنا للإمام . هذا كله مبني على تصور أن من يقول بحاجة الإمام يقصد حاجته بكل شيء، وهو تصور متهافت غير مقبول من الذي يقول به ومن الذي يظن أن القائل بحاجة الإمام يقول به على السواء.
وبطريقة الرد في الأعلى مرة أخرى:
علمنا بعلم السماء لا يعني علمنا بعلم الأرض، فنحن والإمام - على فرض - اشتراكنا بعلم السماء لا يعني أننا نشترك في علم الأرض وأننا مستغنون عنه فيه، كل من يعلم علم الأرض يعلم علم السماء لكن ليس كل من يعلم علم السماء يعلم علم الأرض.

علمك بالأعلى لا يلزم منه علمك بالأدنى، لكن علمك بالأدنى يلزم منه علمك بالأعلى إذ الأدنى متوقفٌ عليه بالأساس.
هذه خلاصة القول، والله مولى المؤمنين وليس للكافرين من مولى.
سأقول شيء هذا يتعلق برد بالأعلى لكم أحبابنا بخصوص النبي الباطني ونقض الحاجة للإمام المهدي بهذا [ثم أرسل تسجيلات صوتية خلاصتها: قياس النبي على الإمام، فكما أن النبي له هداية باطنية كما نؤمن نحن فقد كان نبياً وآدم بين الماء والطين، ومع ذلك لا يغني ذلك عن الأنبياء اللاحقين. فكذلك الحال في الإمام. وقال أيضاً بأنه لا أحد من الإمامية يقول بوجود هداية باطنية للإمام المهدي.]
ثم قال: هذا لا علاقة له بالكلام الأخير
هو تعليق لاحق فقط مرتبط بكلام سابق لكم
والشيخ الأكبر له التفاتة جميلة، يجعل النبي محمد عليه الصلاة والسلام في أول سلسلة النبوة، لذلك قولكم بالهداية الباطنية بنقض الإمامة - على مبناكم - سيؤدي لهدم سلسلة النبوة كاملة، إذ ما الحاجة لبعث الأنبياء وتوجد هداية باطنية ؟
وعلى العموم بالأصل من أول الكلام، لا أحد من الإمامية الاثني عشرية قاطبةً يقول الإمام يهدي من وراء حجاب أصلاً يعني هداية باطنية.
لذلك المسألة كلها مصطنعة لكن ردي كان مع التسليم لكم بهذا القول
والنبي الباطني موجود في كل زمان، فلا يقال يخلو منه زمان هذا ظنٌّ عجيب هيهات.
هذه الخلاصة أيضاً بخصوص كلام سابق يسبق الطرح الأخير.

أقول: لدينا ثلاث مسائل لنحصر الكلام فيها حتى لا نتشتت. مسألة الإمامة، ومسألة الصفات، ومسألة المجاز.

أما بالنسبة لمسألة الإمامة: أوّلاً، توجد رواية عند الإمامية مضمونها أن الإمام ينفع حتى في غيبته كما أن الشمس تنفع ولو كانت من وراء السحاب. فمن أجل هذا الرأي المحتمل ذكرت الاحتمال ورددت عليه. فلم أخترع شيئاً، وعدم علم البعض بوجود الرأي لا يعني عدم وجود الرأي وعدم إمكان احتماله.

ثانياً، إذا قلتم بأن المهدي لا هداية باطنية له أصلاً، وأن هدايته إنما هي بعد الظهور حصراً. فهذا إبطال لقيمة الإمامة إذن، فقد ذكرت لك سابقاً ومن نفس رواية جعفر الصادق التي ذكرتها أنت أن وظائف الإمام الخمسة المذكورة فيها كحلّ الخلاف وما أشبه كلّها تبطل

حينها. فما الفائدة من الاعتقاد بشيء لا فائدة له، "هل ينفعونكم أو يضرّون" "هل يسمعونكم إذ تدعون". ألا يصير الإمام عند مَن ينكر هدايته الباطنية في غيبته وينفي وجود هداية ظاهري له بسبب غيبته إلا كعجل بني إسرائيل، لا يكلّمهم ولا يهديهم سبيلا، اتخذوه وكانوا ظالمين لأنفسهم وغيرهم من الأئمة الأحياء باطناً وظاهراً؟ هذا أهمّ سؤال لمن يعتقد بمثل هذه الإمامة المهدوية.

ثالثاً، مدار احتجاجكم في مسألة الإمامة على قياس الإمام على النبي، أو قياس الإمام على الله. كلما اختلفنا في مسألة تضربون الأمثال على هذا النسق. ونحن نقول: لا مجال للقياس هنا. النبي كان نبياً وآدم بين الماء والطين، النبي وليس غير النبي، والله جعله نبياً يهدي إلى صراط مستقيم، ونحن نعلم النبي ونوقن به بسبب شهود حقيقته النورانية وبسبب ظهور الآيات القرآنية. ولا يوجد مثل النبي لا إمام ولا غيره في هذا المجال. ثم إذا كان قياس الإمام على النبي لا يصح، فمن باب أولى عدم جواز قياسه على الله تعالى. لذلك قلت مراراً لكم حبيبنا دعونا من ضرب الأمثال وأجب مباشرة.

رابعاً، قولكم أن كون العقول تعرف نفس توحيد الإمام باستقلال عن الإمام لا يغني عن الإمام، وأنا هذا تحكّم منّي وتشتت. أقول فيه: ثابت قرآنياً (اقرأ الآية ٩ من سورة الروم مثلاً، حيث يثبت وجود القوة المالية والعسكرية والعمرانية حتى قبل بعث الرسل) وروائياً (مثل "أنتم أعلم بشؤون دنياكم")، وحسّياً (كما تراه الآن في الدول العلمانية المجاهرة بترك الدين)، أن أمور الدنيا يمكن أن تدار بدون إمام معصوم، بل يكفي أن تنظر إلى وضع دولة مثل إيران حتى تعرف ذلك. إذن جانب الأرضيات، من حيث علم الطبيعة وعلم السياسة، لا افتقار فيه إلى الإمام المعصوم. بل على العكس تماماً، فعلم الطبيعة مبني على التجربة والمشاهدة والتفكّر، وعلم السياسة كذلك وأحسنه ما قام على اختيار العامّة السلمي المنظّم إذ هي حقوق الناس في أنفسهم وأموالهم بالأصل، إذن هذا الجانب لا حاجة فيه للمعصوم. فلا يبقى إلا جانب العلم الديني. رأس العلوم الدينية هو التوحيد، فلا يوجد شيء أعلى من التوحيد، فإذا ثبت أن العقول مستقلة عن الإمام المعصوم المدّعى لمعرفة حقيقة التوحيد الإلهي، فقد ثبت استغناء المسلمين عن الإمام المعصوم المدعى ليعرفهم به. هذا وجه حجّتي. وأما معرفة الأحكام الشرعية، فقبل وأثناء وبعد وجود الأئمة المذكورين، بل وحتى مع الأخذ برواياتهم كمرويات الإمامية، الاختلاف موجود بين شيعتهم أنفسهم كما لا يخفى عليكم إن شاء الله. ثم إن كانت الأمّة مفتقرة إلى الإمام المعصوم لمعرفة الأحكام الشرعية، فما بال معظم المسلمين من السنة والإباضية لديهم نفس الأحكام العامّة في المسائل الشرعية، وأوجه التشابه لا يحصرها إلا الله بين الآراء الفقهية بين الإمامية وغيرهم، ومجالات الاختلاف المطلق قليلة نسبياً، فكيف استطاع

المسلمون استقلالاً عن الإمامة الشيعية معرفة كل تلك الأحكام الشرعية؟ بل الأدهى، كيف استطاع هؤلاء تأسيس علوم الحديث والأصول التي بعد ذلك أخذها عنهم الإمامية وقلّدوهم فيها، وكانت هذه إحدى مطاعن الأخباريين على الأصوليين الاثني عشرية. إذن، من حيث سياسة الدنيا ومن حيث علم التوحيد رأس العلوم الدينية ومن حيث الأحكام الشرعية، ثبتت عدم الحاجة إلى إمام معصوم بالمعنى الشيعي له. بل ما تجده في روايات الشيعة أنفسهم، هو احتجاج الإمام المعصوم عندهم بأدلة أصولية مثل القرءان والسنّة وما أشبه.

خامساً، إحدى أكبر مشاكل الشيعة هي معاملتهم الأمّة الإسلامية بعد النبي وكأن النبي فيها صار في حكم العدم. يعني يتعاملون بعد النبي كما لو أن النبي لم يأتي أصلاً وكأنه انعدم بعدما أتى وكأنه لم يأتينا بشيء يقوم به الدين ولم يورّث العلم إلا على نحو الوراثة الملكية الدموية الخاصة. الشيعة أنفسهم على اختلاف فرقهم وطوائفهم لديهم اضطراب كثير جدّاً في تحديد الإمامة وشؤونها. فالاضطراب في الجواب عليهم إنما هو انعكاس على اضطرابهم أنفسهم. مرّة أخرى، اضطرابهم يشبه اضطراب النصارى في المسيح، نصف إله ونصف إنسان أو إله كامل وإنسان كامل أو إله فقط أو إنسان فقط أو إله من الأزل أو إنسان تحول إلى إله أو إلى ما شاء الله من الاختلافات. كذلك عند الشيعة. هل الإمام معصوم أم لا؟ اختلاف. هل المعصوم يسهو أم لا؟ اختلاف. هل الإمام من الفاطميين فقط أم لا؟ اختلاف. هل من الحسنيين أو الحسينيين أو كلاهما؟ اختلاف. هل علي غاب ثم سيعود أم الحسن أم الحسين أم الباقر أم مَن بالضبط هو الذي غاب وسيعود؟ اختلاف. هل يعلم الغيب أم لا، ما الغيب الذي يعلمه إن كان يعلم، هل ورث العلم بالكشف أم بالدراسة أم بكلاهما، وإلى ما شاء الله. اختر ما تشاء من المسائل في الإمامة، ثم ابحث عند الشيعة أنفسهم قبل غيرهم، وستجدهم لا يرسون على بَرّ. أخيراً، وهذه لطيفة، هل الإمام المهدي ينتظرنا نحن لنتغيّر حتى يظهر أم نحن ننتظره حتى يأتي ويغيّر أحوالنا أم هو قائم في الغيب لابد لنا من نوع معراج روحي للاتصال به أم ماذا بالضبط؟ اختلاف وخبط. فإذا سألتهم: أين كل هذا في القرءان المبين؟ مرّة يقولون: هو فيه مخفي. ومرّة: لابد من الرواية. ومرة: تحريف القرءان. وهلمّ جرّاً. الآن، المشكلة الأدهى من هذه عند الشيعة هي نقضهم لأصل الشورى في أمور الدنيا، ونقضهم لأصل الكشف والعقل الناظر في الوجود والقرءان والسنّة المحكية كأصول كبرى في أمور الدين. لماذا نقضوا الشورى والمكاشفة والدراسة؟ من أجل خاطر عقيدة الإمام المعصوم. هنا لبّ الخلاف. النبي جاء وأسس أمّة ووضع قواعد وأكمل الدين، والشيعة يتصرفون وكأنه لابد من إعادة عمل النبي من جديد وكأنه لم يفعل شيئاً في الحقيقة وذلك عبر الإمام.

سادساً، بالنسبة لقولك أن الإيمان بالنبوة الباطنية للنبي يجعلنا ننكر الأنبياء التالين أو نضرب بعضهم ببعض. أقول: كون النبي نبياً قبل خلق آدم هذا لم آتي به من كيسي، هذا أمر شهدت به روايات السنّة والشيعة، وأصل دلالته في كتاب الله، ويؤمن به من السنة والشيعة الإمامية الجمّ الغفير. والإيمان بكل الأنبياء أمر مقرر وثابت عند الجميع أيضاً. فالكلام إذن يبقى في كيفية فهم هذين الأمرين والجمع بينهما. هذا أمر. الأمر الآخر، النبي بعد موته له هداية خاصة عن قبل موته لهذه الأمّة تحديداً، وهو الرأي الذي استغربته حضرتك ولا غرابة فيه. نعم يختلف الحال عن قبل بعثته الأرضية عن ما قبلها. ما وجه الاختلاف؟ وجهه هو أن النبي هو نبي هذه الأمّة إلى قيام الساعة، فلن يظهر نبي غيره، بالتالي نبوته الباطنية ما قبل بعثته صارت لها آثار ظاهرية أيضاً بعد بعثته بحكم كونه نبي هذه الأمّة وخاتم النبيين. فالوضع يختلف عن حال الأمّة مع النبيين السابقين على بعثة الخاتم. ما قبل بعثته كما قال الشاعر العارف "يُظهرن أنوارها للناس في الظلم"، يعني كان نور النبي يظهر عبر النبيين قبل البعثة، والآن شرّف الله تعالى هذه الأمّة بأن يظهر نوره فيها عبر الكشف المباشر للصالحين وعبر القرءان وعبر السنّة وعبر أشخاص العلماء على اختلاف درجاتهم، "العلماء ورثة الأنبياء" "علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل" والكل مأمور بطلب العلم "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"، وبذلك يصير لكل مسلم حظّ من وراثة النبوة بقدر العلم الذي طلبه وفتح له. إلا أن نبينا هو نبينا لم يزل، فنحن نقول "أشهد أن محمداً رسول الله" في الأذان، ولا نقول "أشهد أن محمداً كان رسول الله" كما نبّه بعض العارفين. كذلك قال الله من قبل "سيرى الله عملكم ورسوله" وقال "يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه"، فسيدنا محمد هو الرسول والنبي إلى يوم القيامة واسمه رسول ونبي لم يزل. فالحقيقة أن عقيدة الإمامة الشيعية عموماً خفضت من قدر النبي بقدر ما رفعت من قدر الإمام، لذلك تجدهم "علي، حسين، علي حسين"، وما أشبه، يلهجون بما يفرّقهم عن النبي والأمّة وليس بما يجمعهم بهم، وكأن بقية المسلمين لا علاقة لهم بعلي وبحسين وبقية الصالحين من أهل البيت ظاهراً وباطناً.

سابعاً، تستطيع أن ترى هذه النزعة أيضاً عند الشيخ السابق الذي أرسلت لي تسجيله في موضوع "إن كان لبان"، فمع تردده وتلعثمه قليلاً، إلا أنه يزعم أنه لا توجد قاعدة توجب كون الأمّة الإسلامية لا تختلف عن بقية الأمم في إمكانية رفضها وإجماع أكثريتها على رفض عقيدة صحيحة، ثم قال ما معناه متداركاً ما حاصله "نحن نعلم أن هذا لم يحصل" أو شيء من هذا القبيل، راجعه. الفرق الذي غفل أو تغافل عنه ذلك الشيخ هو أن هذه الأمّة لا يمكن أن تُجمع على ضلالة لأنها الأمّة الخاتمة للنبي الخاتم. هذا هو الفرق الأكبر بين هذه الأمّة وكل أمّة سابقة. الأمم السابقة كان من الجائز أن تضل وتحرّف كتاب ربّها وتضيّعه مطلقاً لأن

النبوة الظاهرة العامّة كانت لا تزال مفتوحة، فيمكن لنبي لاحق أن يصحح ما أفسدته أمّة النبي السابق، ومن هنا مثلاً حتى اليهود والنصارى يقرّون بوجود عشرات الآلاف من الأنبياء مع أنهم يعترفون بأنهم لا يملكون إلا كتب نحو خمسين منهم (وهذا رد على زعمهم باستحالة تضييع كتاب الله، الذي يواجهون به دعوى المسلمين عادة)، ثم حتى هذه الكتب هم أنفسهم في القديم والحديث كان فيهم مَن يعلن تحريفها وتغييرها نصّاً وفهماً. هذا يجوز في هذه الأمم وغيرها لأن النبي الخاتم لم يُبعَث بعد. أما إذ بُعث، وقال الله "كنتم خير أمّة أخرجت للناس"، فانتهى الأمر ولا قياس من ناحية كلّية، نعم يمكن قياس جزئيات على جزئيات، كأن يقوم بعض هذه الأمّة بأجزاء من ضلالات الأمم السابقة وهذا أقرّه القرءان والنبي مثلاً "كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم" و "أكفّاركم خير من أولئكم" و "لتتبعن سنن من كان قبلكم". أما أن يصير الأمر إلى قيام الساعة بحيث ترتد أكثرية الأمّة فيصير لها كلّها من هذا الوجه حكم أكثرها، "كان أكثرهم مشركين" "ما كان أكثرهم مؤمنين" فهذا مردود جزماً وإلا لقامت الساعة من سنين. وهذا بالضبط ما يقوم به شيعة، ولابد أن يقولوا به حفظاً لمبانيهم العقدية. لابد أن يقولوا بأن أكثر الأمّة قد كفروا وضلّوا وأشركوا وفعلوا وفعلوا حتى يسلم لهم تفسير كونهم في الأقلّية، ثم يأتون بآيات نزلت في الكفّار مثل "وما آمن معه إلا قليل" وما أشبه وينزلونها على المؤمنين، شأن الخوارج تماماً. الآن أنا بصدد ختم كتاب في تاريخ الاسماعيلية مثلاً، لفرهاد دفتري الذي لعله أحد أكبر مؤرخي الإسماعيلية المعاصرين، ويذكر فيه تقسيم الإسماعيلية النزارية للناس إلى ثلاثة أقسام، أهل التضاد وأهل الترتب وأهل الوحدة ثم الإمام طبعاً قسم وحده، وأهل الوحدة هو رجل واحد مقرّب من الإمام وهو الحجّة الذي يعرفه، وأهل الترتب هم الأقوياء والضعفاء من المؤمنين بالإمام كالمعلّم والمتعلّم، إلى هنا كلهم إسماعيلية، فماذا عن أهل التضاد؟ يقولون هم كل غير مسلم أو كل مسلم غير نزاري. لاحظ جيداً، ليس فقط كل غير مسلم، ولا فقط كل مسلم غير شيعي، ولا كل مسلم غير شيعي إسماعيلي، بل كل مسلم غير شيعي إسماعيلي نزاري، بل وكل صفة أخرى تفرقهم عن بقية طوائفهم حتى تنتهي بك إلى الآغا خان الحالي. هكذا شأن الشيعة عموماً، مع اختلاف في الدرجات فقط. هذه خلاصة بيان التفريق بين حال النبي بعد بعثته وقبل بعثته. والشيعة عموماً يحطّون من قدر النبي والمؤمنين من أجل رفع قيمة الإمام وشيعته. لم يزل هذا ديدنهم من أول يوم ولا يزال، اللهم تخفّ حدّة هذا الأمر في ظروف خاصّة ومع التقارب مع عامّة المسلمين كأن تجدهم يقتربون من الصوفية فتخفّ حدّة هذه النزعة في بعضهم شيئاً ما فقط.

أخيراً، قال الله "أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين". فتعدد أشخاص هذه المراتب الأربعة، مبني على تعدد مراتب العالَم. ففي معراج

المؤمن لربّه، يمرّ بمراتب أثناء الطريق، وعلى كل طريق نصب الله أعلاماً لهداية السالكين. خاتم النبيين هو "حجابك الأعظم القائم لك بين يديك" كما يعبّر صاحب الصلاة المشيشية، ثم البقية أعلام على ما دون ذلك من الطريق. ومن هنا مثلاً ما ورد في حديث المعراج من لقاء النبي لآدم في السماء الأولى وعيسى ويحيى في أخرى وموسى وإبراهيم في ما فوقها. ففي كل درجة نبي يُظهر نوراً خاصةً لمن بلغ تلك الدرجة، حتى تكمل المعراج. وإن كان سيدنا محمد رسول الله وخاتم النبيين قد جمع كل ذلك إلا أن مرتبة الجمع لا تمنع مراتب الفرق، كما أن جمع الشمس للأشعة في ذاتها لا يمنع تفرّق الأشعة عند الإشراق على مَن دون الشمس. النبوة والصديقية والشهادة والصلاح، أربع جواهر كلّية، لها مظاهر تفصيلية جزئية، يهدي الله بها مَن يشاء لما يشاء. أحد الاعتبارات فيها: النبوة من مقام العزّة، والصديقية من مقام العرش، والشهادة من مقام السماء، والصلاح من مقام الأرض. اعتبار آخر: النبي الخاتم يهتدي بهدى النبيين "أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده" حتى يتفعّل بهم في مرتبة ظهوره كما كملوا به في مرتبة بطونه، والصديق يهتدي بالصديقين، والشهيد بالشهداء، والصالح بالصالحين، "هم درجات عند الله" "أوحى في كل سماء أمرها". اعتبار ثالث: كل نبي يكشف نوراً خاصاً من مستوى النبوة فينير القلب، والصديق ينير الروح، والشهيد ينير النفس، والصالح ينير البدن. لاحظ هنا فرقاً آخراً بين الشيعة ونحن: الشيعة لابد من أن ينكروا وينفوا حتى يثبتوا الفضائل لإمامهم فالأمر عندهم متزاحم لابد من نفي لإثبات. أما عندنا، فقد نؤمن بألف ولي لله في الأرض ولا نرى وجوب إنكار روحانية ومقام أحد وعقله واجتهاده لإثبات فضيلة للآخر. في الروحانية لا تزاحم، أما في السياسة يوجد تزاحم، والشيعة شأن سياسي في المحصّلة ولذلك يرون التزاحم والغيرة على إمامهم باستمرار، ويرون رفع الغير خفض لما عندهم.

أما بالنسبة لمسألة الصفات: فما اطلعت عليه من كتب الأشعرية وما سمعته عن بعض أكبر دعاتهم المعاصرين يدل على بطلان القول بتعدد الصفات واختلافها فيما بينها حتى إمكان قيامها باستقلال عن الذات أو باستقلال بعضها عن بعض بل وبنفي حصر الصفات في سبعة لكن هذه السبعة يبدو أنهم رأوها الكليات التي يندرج فيها باقي الصفات فهو من باب التخيّر والاختصار وليس من باب الحصر.

والذي فهمته من أحد أهمّ مراجعهم هو أنهم يفرّقون بين الوصف والصفة، أخذاً من القرءان أساساً. فالقرءان قال بأن الله "عليم" فهذا اسم، لكن قال أيضاً بأن لله علم كما في " أنزله بعلمه"، فهنا لابد من إثبات اسم العليم وسمة العلم، أو الوصف والصفة بحسب تعبيرهم.

فلذلك قالوا بأنه عليم بعلم، قدير بقدرة، وهكذا. فأصل الأمر مراعاة النصّ القرآني. ثم بعد ذلك، وعلى طريقة المتكلّمين من أهل السنة بل كل المتكلّمين، يأتي التبرير العقلاني.

ولي فهم آخر في أطروحتهم هذه: الاسم متعالي، لكن الصفة هي التي تتجلّى في العوالم. فالله هو العليم لكن صفته هي التي تتنزّل "أنزله بعلمه" فالعليم لا ينزل لكن العلم ينزل، ومن هنا يثبت العلم للعباد فيصيرون من العلماء. وهكذا الحي لا ينزل لكن الحياة تتنزّل بقدر معلوم فيصير الأموات أحياء. وقل مثل ذلك في كل صفة أخرى. وعلى ذلك أفهم أنهم يريدون إثبات كل الأسماء والصفات المطلقة لله تعالى بالحقيقة. لكن تحليلهم لها مبني على اعتبار النصّ الديني واعتبار العقل التحليلي، أما بالنسبة لذات الله فهم لا يجوزون أي إثبات لأدنى معنى مغايرة بين الذات والصفات أو بين الصفات وبين بعضها البعض. فالصفة عندهم لا تغاير الذات، ولا حدّ لها. على أساس نفي الحد والغيرية قام مذهبهم في الصفات. وعليه قالوا مثلاً في الصفات "لا هي هو ولا هي غيره"، دفعاً لشبهة المغايرة والحدّية والتمايز الحقيقي بين الصفات. أشعر بأني أحتاج إلى مزيد دراسة وسماع لشيوخهم في هذا الباب، لكن القدر الذي عرفته منهم بفضل الله ينفي نفياً قاطعاً الزعم بأنهم يثبتون مغايرة أو حدّاً بين الذات والصفات من حيث المعنى والحقيقة الوجودية.

أما بالنسبة لكلام الشيخ محيي الدين:

أ- كمقدْمة عامّة، الشيخ أمّة وحده. لا يمكن إدراجه في أي فرقة أو طائفة بمعنى حصره فيها. وبدون هذا الأساس سيتم تحريف كلام الشيخ ومحاولة جذبه لطرف عبر الإغضاء عن حقائق أخرى من كلامه. ومن هنا لا تكاد تجد فرقة إلا وهي تتنازع الشيخ. حتى أني قرأت في كتاب دفتري الإسماعيلي السابق الذكر أن بعض الإسماعيلية كانوا يرون في الشيخ الأكبر "أخاً لهم في الدين" ! الاثنا عشرة أيضاً تجد فيهم مَن يعتقد بأن الشيخ كان إمامياً ومنهم مَن يعتقد بأنه كان "سنّي متعصّب". الأشاعرة يقولون هو أشعري، الماتريدية فيهم مَن يراه الشيخ الأكبر ومعلوم أن السلطان العثماني هو الذي بنى ضريح الشيخ وكانت العثمانية يعظّمونه أكبر تعظيم حتى نسبوا قيام دولتهم إلى تنبؤاته كما قالوا والعثمانية عموماً كانوا ماتريدية في العقيدة وحنفية في الشريعة. وهلمّ جرّاً. كل واحد يحاول جرّ الشيخ إلى ناحيته، وكل واحد يجرّ النار إلى قرصه.

ب-الآن، بالنسبة للنص الذي نقلته في مسألة الصفات. لاحظ مفتاح كلام الشيخ بعد نقل خلاف الأشاعرة في مسألة الصفات قال {والخلاف في ذلك يطول، وليس طريقنا على هذا بُني، أعني في الرد عليهم ومنازعتهم، لكن طريقنا تبيين مآخذ كل طائفة ومن أين انتحلته في

نحلها وما تجلى لها وهل يؤثر ذلك في سعادتها أو لا يؤثر، هذا حظّ أهل طريق الله من العلم بالله، فلا نشتغل بالرد على أحد من خلق الله، بل ربما يقيم [نقيم] لهم العذر في ذلك للاتساع الإلهي، فإن الله أقام العذر فيمن يدعو مع الله إلهاً آخر ببرهان يرى أنه دليل في زعمه فقال عزّ من قائل "ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به"، ومن أصولهم الأدب مع الله تعالى فلا يسمونه إلا بما سمى به نفسه ولا يضيفون إليه إلا ما أضافه إلى نفسه}.

أقول: إذن طريقة الشيخ تختلف عن طريقة المتكلّمين من جميع الفرق.

فهو أوّلاً يؤمن بأن الله هو الوجود الواجب المطلق (كما في نصوص أخرى كثيرة له)، وإطلاق الله يعني أنه مطلق حتى عن قيد الإطلاق، فهو لا حد له ولأنه لا حد له فهو يتجلى بكل حد. وأصل ذلك من الحديث قول النبي "أنا عند ظن عبدي بي" فتعددت تجليات الواحد بحسب الظنون المختلفة المتعددة للعباد. وعلى هذا الأصل قال الشيخ بالاتساع الإلهي، وهمه مع كل أهل نحلة من المسلمين وغيرهم هو أن يرى "ما تجلى لها"، فهذا القدر يعرف وجه الله من وراء هذه العقيدة الخاصة. لذلك فرّق في الفصوص بين الإله المطلق وإله المعتقدات. وهذا كما هو ظاهر يتناقض تماماً مع طريقة المتكلّمين، التي تحصر الله في عقيدة مخصوصة صورية محدودة تنكره في ما وراءها تماماً.

وثانياً، الشيخ لا يشتغل بالرد على أحد "من خلق الله". بل همه فهم ما يأتون به بعين العلم بالله المطلق. وهذا أيضاً خلاف شأن المتكلّمين الذين يكفّر بعضهم بعضاً ويلعن بعضهم بعضاً.

وثالثاً، المقصود من العلم بالله هو تحصيل السعادة للنفس، لذلك لما وضع الشيخ الأركان الثلاثة لتقييم أهل النحل قال "مآخذ كل طائفة" واحد، "ما تجلى لها" اثنان، "هل يؤثر ذلك في سعادتها" ثلاثة. فالنفس قد تعرف وتشقى، لكن قد تعرف وتسعد. فلابد من التمييز بين مقامين للنفس، مقام معرفتها بالله ومقام أحوالها في العالَم. من هنا فرّق الشيخ مثلاً في أهل النار بين العذاب المؤلم والعذاب العَذب. فعذاب الجهل بالله غير عذاب الشقاوة في العالَم بسبب الأعمال. فقد يكون من أهل النار من حيث عمله لكن بعد ذلك يتحوّل قلبه نحو المعرفة بالله، فيكون في نعيم من حيث معرفته بربّه وإن كان في شقاء من حيث آثار عمله. تماماً كما تجده الآن في الدنيا، تجد الولي من حيث توكّله ورضاه وشهوده ربّه معه حين مرضه وألمه "مرضت فلم تعدني..مرض عبدي فلان فلم تعده ولو عدته لوجدتني عنده" فينعم بالمعية الإلهية الخاصة هذه، وإن كان من حيث جسمه يتألم ويحترق ويتأوه. فالمقصود إذن معرفة الله "ما تجلى لها"، ومعرفة طريق السعادة "هل يؤثر في سعادتها". هل يمكن أن يتداخل الأمرين؟ طبعاً، كما قال الله في الذين أنكروا علمه بجزئياتهم "ذلك ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين" فأثّر ظنّهم بأن الله لا يعلم كثيراً مما كانوا يعملون أن عملوا المظالم فأثمرت لهم

الظلمات والخسران الأليم. فهب أن هذا المتألم بعد وقوعه في الخسارة علم أن الله يعلم كل صغيرة وكبيرة وأنه معه أينما كان، "كلا سوف تعلمون"، الآن عذاب الجهل بالله انقلب إلى سعادة عذوبة المعرفة بالله، وإن كان لا يزال في الهلاك من حيث الظاهر. كما قال مثلاً في قصة أصحاب الجنّة في سورة القلم، "كذلك العذاب" بعد هلاك جنّتهم وإن كانوا رجعوا إلى التسبيح "سبحان ربنا..إنا إلى ربنا راغبون".

هذه اعتبارات الشيخ الكبرى في مسائل العقيدة. وهي خارجة عن كل ما يشتغل به المتكلّمون، وإن دخل الشيء في شيء مما يتكلّمون به من حيث العقل كما فعل في أول الفقرة من حكاية أقوالهم والتعرض لشيء من نقدها ولوازمها الباطلة كتعدد القدماء، لكنه استدرك بعد ذلك وذكر عبارة أهل الكشف التي هي مقامه الحق من حيث هو عارف "هذا حظ أهل طريق الله من العلم بالله". فتقلّب الشيخ في المقامات أحياناً لا يعني انتمائه إلى مقام محدود مع إنكار سواه إنكاراً مطلقاً.

وهذا تجده أيضاً في الصفحة الأخرى التي نقلتها عن الشيخ، تأمل أول السطر {اعلم أن للحق سبحانه في مشاهدة عباده إياه نسبتين} دقق في العبارة. لم يقل أن لله في ذاته لكن قال بأن الله {في مشاهدة عباده إياه}. فالكلام هنا من وجهة نظر العباد، وليس من حيث حقيقة الحق في ذاته. لذلك ما يذكره الشيخ عن أهل الاعتقادات المختلفة إنما هو من حيث "ما تجلى لهم" وليس من حيث حقيقة الله تعالى المطلقة.

ج-وهذا يدخلنا إلى مسألة المجاز. فالشيخ هنا ليس مع أهل التنزيه فقط ولا مع أهل التشبيه فقط، بل يقول عنهم "فهؤلاء جهلوا وهؤلاء جهلوا والحق في الجمع بينهما". فالجهل عنده هو الإقرار ببعض المعرفة وليس في إنكار المعرفة من حيث هي معرفة، فأصحاب التنزيه عارفون من حيث معرفة التنزيه وإن كانوا قد "جهلوا" من حيث إنكارهم رؤية التشبيه، والعكس بالعكس. وعلى ذلك، تعرف أن ما رويته مثلاً سابقاً عن الرضا حسب الرواية والله أعلم بحقيقة الحال، لا ينفع فيه الاستدلال بكلام الشيخ ابن عربي، فإن الرواية تلك مبنية على مقام التنزيه فقط ومنكرة لمقام التشبيه، بينما الشيخ يقرّ بالأمرين معاً.

وأين كلام ابن عربي من كلام ابن تيمية في المجاز حتى يُقرَن به أصلاً. ابن تيمية يريد نفي المجاز لإثبات تشبيه الله بخلقه، وهذا ما قال فيه ابن عربي {وإما لما توهمه القاصرة عقولهم من تشبيه الحق بخلقه فهؤلاء جهلوا}. فالشيخ ابن عربي يحكي مذهب "الجهل بكيفية هذه النسب" ليس على ما يقوله لا أصحاب التنزيه ولا التشبيه، بل له اصطلاحه الخاص فيها. البعض يقول بأن للصفة كيفية محدودة لكنه يجهل هذه الكيفية، وهذا تشبيه وتحديد لله وكفر به

لأنه بالضرورة يعتقد بثبوت الكيفية وإن جهلها، والزعم بأن هذا تنزيه زعم باطل قطعاً، بل هو تشبيه من جاهل بكيفية الشبه.

الشيخ يريد إثبات روايات التشبيه ليقول بأن الله يتجلى لخلقه بحسب ما الخلق عليه، وهو أصل أصيل في رؤيته العرفانية فصّلها كثيراً. ومن أجل ذلك قال ما قاله هنا من إرادته عدم حصر التجلي في كيفية مخصوصة، لأن إثبات الكيفية المخصوصة يعني إيجاب تجلي الله لأصحاب الكيفيات الأخرى بتلك الكيفية المخصوصة، مما يعني أنهم سينكرونه لأنه لم يتجلى لهم في مرادهم ومرآتهم وغرضهم الخاص بهم، "مَن عرف نفسه عرف ربه"، فلا يتجلى له إلا بحسب ما نفسه عليه. فقوله {نقر بالجهل بكيفية هذه النسب} يُخرج الصفة عن أن تكون عين حقيقية إلى كونها نسبة، وهي نسبة بين الرب وعبده، والجهل بها لأن تعدد كيفيات العباد لا يحصره إلا الله، وهو أمر مستمر إلى الأبد من حيث تقلّب المخلوقات في الصور والاتساع الإلهي الذي يوجب عدم تجلي الله لواحد مرّتين ولا في صورة واحدة مرّتين. فأخذ الشيخ " اعتقاد السلف" وفسّره تفسيراً عرفانياً، كعادته في فهم كلام الناس بعين العرفان الأعلى.

والشيخ لا ينكر التأويل مطلقاً. فكما تجده مثلاً في ما نقلته حين تكلّم عن تأويل المتكلّمين لليدين "خلقتُ بيدي" بدأ فأنكر تأويلها بالقدرة وبالنعمة، لكنه لم يتوقف هنا بل أكمل وقال {فتوجّهت على خلق الإنسان هاتان النسبتان: نسبة التنزيه ونسبة التشبيه.} ثم ذكر خروج بنو إسرائيل على أساس ذلك بعارف بالتنزيه وعارف بالتشبيه وجامع بينهما. فالشيخ يرى هنا أن اليد هي النسبة، وفسّرها بنسبة التنزيه أو التشبيه. ثم سمّى الآخذ بالتنزيه فقط {انحراف المتكلّمين}، والآخذ بالتشبيه فقط {انحراف المجسّمين}، والصنف الثالث هم {الكمّل أهل القول بالأمرين}. إذن الشيخ لم يخرج من التأويل إلى عدم التأويل، لكن خرج من التأويل إلى تأويل. من تأويل كلامي أو تجسيمي إلى تأويل عرفاني جمعي كمالي. فالشيخ ينفي ما يحدّ، ولا ينفي التأويل مطلقاً. فلمّا كان تأويل المتكلّمين سينفي تأويل المجسمين، وكان تأويل المجسمين سينفي تأويل المتكلّمين، ولما كان تأويل المتكلّمين يحصر الله في معاني النفس، وتأويل المجسمين يحصر الله في معاني الحِس، وكلاهما يشتغل بالكلام عن الله من حيث ذاته وليس عن الله من حيث {مشاهدة العباد إياه}، رفض كل كلامهم وبيّن التأويل الحق الذي لا يدخل في تلك الحدود والتعريفات الذاتية لله كلها.

لا يخفى عليك أن مثل هذا التحقيق لا تجده لا عند عموم السنة ولا عند الشيعة ولا عند الإباضية. لا معصوم ولا غير معصوم من حيث الدعوى، لم يحسن أحد بيان هذه الحقيقة بهذا البيان بحمد الله إلا جليس خاتم النبيين سيدنا محيي الدين. نعم، قد بيّنوا وأشاروا هنا وهناك، لكن لا يمكن حصر الشيخ بهم بل كان كما قال يأخذ عن الله ورسوله.

وباقي كلامه في المجاز الذي نقلته مبني على قوله بالاشتراك اللفظي لكل ألفاظ اللغة، مع جهلنا بأيهما المتقدّم وأيهما المتأخر حتى نقول بأن العرب وضعت اللفظ "حقيقة" في معنى و "مجاز" في آخر، إذ لابد من معرفة تاريخ وضع كل لفظة لمعرفة أيهما السابق وأيهما اللاحق وأيهما المقيس وأيهما المقيس عليه، فلمّا تعذّر ذلك كان ادعاء الحقيقة والمجاز دعوى. {فالنسبة معقولة والكيفية مجهولة}، هذا من تأسيسه لمذهب تعالي الله عن كل نسبة معنوية أو حسّية، فأنكر الحصر في الأمرين، وهنا بالمناسبة يشبه كلام الشيخ كلام الإسماعيلية من وجه، لكن يفترق عنهم من وجوه، فإن تعالي الله المطلق عنده يدل على تجليه المطلق، بينما عند الإسماعيلية حسب ما عرفته منهم التعالي عندهم مقدمة للقول بأن أسماء الله ويد الله وما أشبه هذه كلّها أسماء وضعتها الديانة للإمام وبقية رجال مراتب الدعوة، وهو من التشيّع التجسيمي في طوره الفلسفي الذكي قليلاً. فتأليه الإمام كان من مشاغل الشيعة، بشكل أو بآخر، ومن هنا كما قلت لك من قبل كثرت في الحركات الشيعية دعاوي بعض أصحاب الإمام أنهم رسل وأنبياء، يريدون بذلك على ما يبدو تأويل الله بالإمام بالتالي لابد من وجود رسل له كما أنه لله رسل فخرج ما خرج، ثم خفّت حدّة ذلك مع الزمان وانكشاف فضائحهم هذه. كلام الشيخ محيي الدين مبني على التنزيه الحقيقي الذي هو تنزيه الله عن معاني النفوس كما هو تنزيه الله عن معاني الأجسام، لذلك قال {لا يشبه الأجسام..ولا يشبه المعاني}، بينما أهل الكلام يميلون إلى إثبات أن الله يشبه المعاني فيقولون عالم وقادر ويؤولون يد ورجل، بينما أهل التجسيم يميلون إلى إثبات أن الله يشبه الأجسام فيثبتون يد ورجل ويجعلون العلم والقدرة بمعنى التجسيم أيضاً فيعتبرون مثلاً أن معية الله بالعلم لا بالجسم في قوله "وهو معكم" وكأن علم الله مثل علم أصحاب الأجسام أي يكون الجسم في مكان منفصل عن المكان الآخر ويعلم به كأن تكون في بيتك وأنت تعلم ما يحدث في بلدة أخرى مثلاً وهو ضرب من التجسيم كما لا يخفى. فعلى التحقيق كلاهما من أهل التشبيه، وإن كان الأول أكثر تنزيهاً من الآخر، أو الآخر أكثر تشبيهاً من الأول.

{وكلا الأمرين حادثان} يعني صفات الأجسام وصفات المعاني. والقرءان جاء بالأمرين، فمرّة يقول "على كل شيء قدير" ومرّة يقول "السماء خلقناها بأيد"، فأثبت قدرة وأثبت يداً، أثبت المعنى والجسم ليدل على أنه يتعالى على المعنى والجسم وإن كان يتجلى بهما جميعاً. كما أنه قال في آية "مَن في السماء" ومرّة "ما أعبد" فأشار لله بمَن وما مع أن "مَن" للعاقل و"ما" لغير العاقل، حتى يدل على أن الله يتعالى على العاقل وغير العاقل وإن كان يتجلى بالأمرين معاً. كذلك قال "الله" ثم قال "لا إله إلا هو" فأشار لنفسه ب"هو" التي للمذكّر في

اللسان العربي بالأصل، ثم قال "له الأسماء الحسنى" والحسنى جمع تأنيث في العربية، ليدل على أنه يتعالى على التذكير والتأنيث وإن كان يتجلى بهما معاً.

الآن، بالنسبة لعلاقة الإمامية بكل هذا، وإشارتك بأن مذهب الإمامية هو مذهب ابن عربي في الصفات، فهذا غير صحيح لكل ما سبق. الإمامية عموماً مثل المعتزلة، كما تقرّ أنت نفسك بأن الرضا يقول بعينية الصفات للذات كالمعتزلة، ومعروف عند دارسو علم الكلام أن المذهب المعتزلي آل إلى الإمامية والزيدية بشكل عام، مع وجود توسع أكثر عند الإمامية وفيهم مَن أخذ بمذهب ابن عربي من وجه أو بالفلسفة، وإن فعلوا بالكل ما يحلو لهم بحسب عقيدتهم الإمامية، وجاءوا بالأعاجيب أحياناً كما ذكرته حضرتك عن ملا صدرا من القول بالجسم الإلهي. أقول، كل ما سبق يدل على خلاف ذلك في الجملة. فأكثر الإمامية يقولون بالتنزيه على طريقة المعتزلة. فلا يجوز نسبة الإمامية لما يقول به الأقلّ منهم، فهذا من التعسّف، فإن الأكثر له حكم الكل وليس الأقلّ.

قال: باركّكم المولى فقط شيء صغير هنا ابن عربي يقول أن صفات الله عين ذاته بالمناسبة نفس الإمامية ونفس المعتزلة، لهم اختلافات تتفرع لا شك لكنهم جميعهم يقول بنفس الأصل، أن صفات الله عين ذاته

راجعوا الفتوحات أحبابنا وستجدون ذلك، وإلا لماذا أيضاً يقول الشيخ الأكبر أن كل صفات الله نسب وإضافات؟ لهذا السبب.

حين تقول أن صفات الله عين ذاته سيؤول بك الحال الى القول بأن صفات الله نسب واضافات فقط، لأنها هذه هي النتيجة المنطقية لعينية الصفات.

الشيخ الأكبر يقول في كثير من المواضع في الفتوحات أن صفات الله عين ذاته نفس الإمامية ونفس المعتزلة.

لا أقول الشيخ الاكبر إمامي أو معتزلي كل هؤلاء بينهم اختلافات ولكن أيضاً ثم نقاط يشتركون فيها وأصول، أحدها عينية الصفات.

سأريكم كلام الشيخ الأكبر وينفي به من يقول أن الله حي بحياة وقدير بقدرة وعالِم بعلم الخ...

-1

هذا شرح لمعنى قولنا كمال التوحيد نفي الصفات عنه:

"فهو السميع لنفسه البصير لنفسه العالم لنفسه و هكذا كل ما تسميه به أو تصفه أو تنعته إن كنت ممن يسيء الأدب مع اللهّ حيث يطلق لفظ صفة على ما نسب إليه أو لفظ نعت فإنه ما أطلق على ذلك إلا لفظ اسم فقال سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ و تَبٰارَكَ اسْمُ رَبِّكَ و للهِّ الْأَسْمٰاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِهٰا و قال في حق المشركين قُلْ سَمُّوهُمْ و ما قال صفوهم و لا أنعتوهم بل قال سُبْحٰانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّٰا يَصِفُونَ فنزه نفسه عن الوصف لفظا و معنى إن كنت من أهل الأدب و التفطن فهذا معنى قولي إن كنت ممن يسيء الأدب مع اللهّ"

ثم يقول الشيخ:

"و [المخالف لنا] يقول إنه يعلم بعلم و يقدر بقدرة و يبصر ببصر و هكذا جميع ما يتسمى به إلا صفات التنزيه فإنه لا يتكلم فيها بهذا النوع كالغني و أشباهه إلا بعضهم فإنه جعل ذلك كله معاني قائمة بذات اللهّ لا هي هو و لا هي غيره و لكن هي أعيان زائدة على ذاته"

هنا يصف أن من يقول بهذه المقالة مخالف للشيخ الأكبر بالأصل

ثم يقول الشيخ:

"وتتبعنا الأدلة في المحدثات فما وجدنا عالما لنفسه، وإنما الدليل يعطى أن لا يكون عالم إلا بصفة زائدة على ذاته تسمى علما، وحكمها فيمن قامت به أن يكون عالما وقد علمنا أن الحق عالم فلا بد أن يكون له علم، ويكون ذلك العلم صفة زائدة على ذاته قائمة به، ويضيف:" فهذا من الاستقراء، وهذا الذي دعا المتكلمين أن يقولوا في صفات الحق لا هي هو ولا هي غيره". ثم يعلق:"وفيما ذكرناه ضرب من الاستقراء الذي لا يليق بالجناب العالي".

ويصور ابن عربي شبهة أخرى للقائلين بأن صفات الله زائدة على ذاته ولا هي هو ولا هي غيره، وهو مبني على قياس الغائب بالشاهد، فيقول: " سلكوا في العبارة عن ذلك مسلكا آخر فقالوا: ما عقلناه بالاستقراء وإنما قلنا: أعطى الدليل أنه لا يكون عالم إلا من قام به العلم، ولا بد أن يكون أمرا زائدا على ذات العالم، لأنه من صفات المعانى يقدر رفعه مع بقاء الذات. فلما أعطاه الدليل ذلك طردناه شاهدا وغائبا يعنى في الحق والخلق". ينقد الشيخ هذا الاحتجاج قائلا:" إن هذا هرب منهم وعدول عن عين الصواب".

ثم يقول الشيخ في إبطال قول الأشاعرة:

"ولو كانت الصفات أعيانا زائدة وما هو إله إلا بها لكانت الألوهية معلولة بها فلا يخلو أن تكون هي عين الإله فالشيء لا يكون علة لنفسه أو لاتكون (هي عين الإله) فالله لا يكون معلولا لعلة ليست عينه، فإن العلة متقدمة على المعلول بالرتبة فيلزم من ذلك افتقار الإله من كونه معلولا لهذه الأعيان الزائدة التي هي علة له وهو محال. ثم إن الشيء المعلول لا يكون له علتان وهذه كثيرة ولا يكون إلها إلا بها، فبطل أن تكون الأسماء والصفات أعيانا زائدة على ذاته تعالى"

وتأملوا ما يقوله الجامي:

"وأما الصوفية-قدس الله أسرارهم- فذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل".

وهذا عين مقالة الإمامي وعين مقالة المعتزلي وعين مقالة الحكيم. في مقام الوجود ذات وفقط واما التكثر هذا في التعقل لا أكثر، قلتُ في السابق الكثرة اعتبارية فقط.

باقي ما كتبتم أغلبه خير إن شاء الله ليس فيه خطأ ولو كان فيه رأي أختلف معكم فيه، فقط رأيت نقطة عن الشيخ الأكبر أردت تبيينها حتى تكتمل لكم الصورة.

أما بخصوص تعليقكم عن المجاز بين ابن عربي وابن تيمية، ابن عربي وابن تيمية في صفات الله والمجاز يقولان بنفس المقالة تماماً، الآن غاية ابن تيمية هي أنه يريد تبرير التجسيم او التشبيه ونحو ذلك بغض النظر أنني لا أسلّم بذلك ولكن لو سلّمنا فماذا كان يكون؟ كلاهما يقولان بقول واحد وغاية كل منهما منه مختلفة عن الآخر لا إشكال. مع العلم ابن تيمية بنفسه يقول نفس ابن عربي أن تحقيق الكمال يكون بالجمع بين الأمرين فلا تمثيل ولا تعطيل بل أمر بين أمرين

وكل متأمِّل متدبّر ولو قليلاً لمقالة الشيخين يعلم أنهما يقولان بمقالةٍ واحدة.

ابن تيمية بالأصل لا أستغرب منه ذلك أعني أن يخرج هو من الجدالات الطائفية ويتحقق بالجواب الصحيح والشيخ الأكبر يتحقق بالجواب الصحيح، فابن تيمية ولا أدري هل قرأتم ذلك أم لا كان على طريقة وكان يدافع عن الطرق الصوفية، انتقاده للطرق الصوفية الباقية ليس انتقاداً لذات الطرق بل انتقاد لها لأنها تنتسب للتصوف كذباً، فهو أراد تصفية التصوف وإزالة أهل الدجل - بما يراه هو - عن التصوف. وحتى في تفسير القرآن ابن تيمية يقول أن للقرآن ظاهراً وباطناً وأن الباطن قد يأتي للإنسان علمه بطريق الكشف والإلهام، وينتقد المعاني الباطلة التي يستعملها البعض ويسميها "باطن" وهي ادعاءات دجل وزيف بالأصل لا أكثر ينسبها لكلام الله تعالى.

وكمعلومة طريفة: ابن تيمية مدفون عندنا في دمشق في مقبرة الصوفية وهي مقبرة لا يُدفَن فيها إلا الأكابر.

طبعاً لا أقول ابن تيمية أصبح قطب الآن لكن عليكم التدبّر في كتابات الشيخ وستفيدكم جداً .

حتى انصحكم بقراءة مناظرته مع ابن عطاء الله السكندري بخصوص الشيخ الأكبر

وكان ابن تيمية حين يراه يقول: السلام على وليّ الله.

هناك كتاب كنز لو أردتم كتاباً جامعاً لآراء ابن تيمية وبتفصيل [وذكر كتاب اسمه منهج ابن تيمية المعرفي للدعجاني]

هذا كتاب شامل حاوي لكل آراء ابن تيمية في كل شيء يتعلق بمنهجه، مثلاً نفيه للمجاز وسبب ذلك وكلامه بالصفات وكلامه في مختلف المواضيع، أنصحكم به جداً جداً

وكلامه عن التصوف وعن الطرق وعن تأويل القرآن وظاهره وباطنه ومختلف المواضيع

يعني لو أردتم الإطلاع بدقة على رأي ابن تيمية وماذا يقول بأي موضوع في بالكم فهو في هذا الكتاب، حتى آراء ابن تيمية السياسية موجودة

موجود pdf ولو أردتموه ورقياً ربّما تجدون مكتبات في أمريكا تبيعه حسب علمي أو في الانترنت لأنه كتاب ضخم قليلاً

+ للتصحيح، قولكم مولانا عن الشيخ الأكبر {وباقي كلامه في المجاز الذي نقلته مبني على قوله بالاشتراك اللفظي لكل ألفاظ اللغة} هذا خاطئ

الصواب: قول الشيخ الأكبر وقول ابن تيمية أيضاً في نفي المجاز لا ينبغي أن نفهم منه أنهما يقولان بالاشتراك اللفظي، وإنما هما يقولان بما نسميه "القدر المشترك" وتفصيله في محله.

نعم يتوهم المرء حديث العهد بكلام الشيخ بخصوص المجاز أن الشيخ الأكبر ينفي المجاز بناء على قوله بالاشتراك اللفظي. لكن لا، بل كيف يبني نفيه للمجاز على القول بالاشتراك اللفظي وهو بنفسه يعترف بمعلومية المعنى وجهل كيفيته؟ فهذا هو يقول: الاستواء نسبة معلومة. يعني الله يستوي ونحن نستوي ولكن بالاشتراك اللفظي فقط هذا؟ كلا بل الاستواء معنى معلوم هناك قدر مشترك في الحقيقة ولكن كيفيته تختلف .

لله يد ولنا يد، لا نأوِّل اليد مجازاً، فهل نقول إذاً اليد هنا لفظ مشترك بيننا وبين الله باللفظ وفقط؟ كلا بل اليد معلومة عند العرب وهي التي يُقبَض بها فهذا هو القدر المشترك ويُنسَب هذا القبض لكل ذات بحسب طبيعتها، فالله ذاته لها طبيعة ونحن ذاتنا لها طبيعة.

الله يستوي

نحن نستوي

الشيخ الأكبر يقول الاستواء هنا لفظ مشترك وفقط؟ كلا بل يقول لك فوق ذلك "والاستواء نسبة معلومة" يعني هناك حقيقة نسميها "الاستواء" وهذه الحقيقة هي القدر المشترك بيننا وبين الله، ولكن ننسبها لنا بحسب ما تقتضيه ذاتنا وننسبها لله بحسب ما تقتضيه ذاته.

وأنت يمكنك فهم ذلك بالتأمل البسيط: كيف يستقيم أن يبني كلامه على القول اشتراك لفظي وفقط ثم يقول لك الاستواء نسبة معلومة؟

فهناك حقيقة معينة كامنة في القدر المشترك في المعنيين، معنى الاستواء لنا ومعنى الاستواء لله.

ابن عربي وابن تيمية كلاهما لا يعترف باللفظ المشترك هكذا فقط بل يقولان ثم قدر مشترك بين كل معنيين وقع فيهما الاشتراك باللفظ .

ودراسة "علم الاشتقاق" في اللغة تفيدكم أيضاً بفهم هذا أكثر إن شاء الله

هذه تعليقات صغيرة بخصوص نقاط معينة رأيت أنه يجب تصويبها وباقي ما ذكرتم كله خير إن شاء الله ولو للوقت بقية ورأيت شيئاً آخر يحتاج لتدقيق سأكتب لكم أحبابنا.

أقول: حبيبنا أسعدك الله وسددك، على عادتي مع أحبابي كنت أريد ترك التعليق الجانب الذاتي والتربوي فلعل كل واحد يهتدي بنفسه لما هو أحسن ذوقاً وأعلى أدباً، وأنتم أهل الذوق والأدب، فسأشير بضعة إشارات سريعة للجانب الذاتي في آخر التعليق إن شاء الله، فلا خير في إصلاح العقول بدون إصلاح النفوس، وطريقنا طريق المعرفة والتزكية معاً، وأرجو أن تتقبّلوها بصدر رحب. لكن لندخل في الجانب الموضوعي.

بدأتم بمسألة الصفات. قلتم أن ابن عربي يقول بأن "صفات الله عين ذاته". وقد بيّنت فيما سبق أن الشيخ حين يتحدّث من مقام الكلام العقلي غيره حين يتحدّث من مقام العرفان المتعالي. ثم أنا لم أتناقش إلا بحسب النصوص التي أوردتموها أنتم، وفي النصّ السابق الذي ذكرتموه لا يوجد تصريح فيه بحصر القول في عينية الصفات للذات. والآن نقلتم نصوص أخرى كبرهان، وكذلك ذكرتم دليلاً هو بحسب رأيكم لازم قول ابن عربي بأن الصفات نسب وإضافات.

أما دليل اللزوم، فقولكم {وإلا لماذا يقول الشيخ الأكبر أن كل صفات الله نسب وإضافات؟ لهذا السبب} وأنا أقول: لا يلزم. إذا كانت الصفات عين الذات، فكيف تكون نسباً وإضافات؟ ما وجه اللزوم هنا؟

أما دليل النصوص. فالنصوص التي نقلتها يبدو أنها تردّ على تصوّر معيّن لمعنى عدم عينية الصفات وليس على كل تصور ممكن لهذه المقالة العقدية.

لاحظ مثلاً النصّ الأول. الشيخ يعتبر أصلاً القول بأن لله صفة أو نعت هو من إساءة الأدب مع الله، ويقول بالاسم فقط تبعاً للقرءان، ثم جزم {فنزّه نفسه عن الوصف لفظاً ومعنى}. فإذا كان الله نزّه نفسه عن الوصف لفظاً ومعنى، فكيف يُقال بأن الشيخ يعتقد بالوصف ويعتبره عين ذات الله؟ ثم من الناحية القرآنية، قال الله في آخر الصافات "سبحان ربك رب

العزة عما يصفون" ولم يقل "عن الوصف"، بل قال قبلها بآيات "سبحان الله عمّا يصفون. إلا عباد الله المخلصين"، فالله يُنزّه عن وصف غير عباد الله المخلصين، مما يشير إلى وجود وصف لا يتنزّه الله عنه وهو ما وصفه به عباده المخلصين. وعلى ما أذكر، ولا يحضرني النص بلفظه، أشار الشيخ إلى هذا المعنى. وفي الفصوص قال "فوصف نفسه لنا بنا"، فأثبت لله وصفاً مخصوصاً إذن. فهذه القرائن تدل على أن الشيخ قد ينفي في موضع أو ثبت شيئاً لكن يقول بما يظهر أنه مخالف له في موضع آخر، فتكون نصوصه بعضها يشرح بعضاً. كذلك الحال هنا، لمّا قال {فهو السميع لنفسه} لا يعني الرد على مَن يقول بأنه السميع بصفة السمع هكذا بالمطلق، وإلا كان ردّا في غير محلّه، فإن الأشعرية والماتريدية ولا عاقل أصلاً يقول بأن السمع هو صفة "غير" الله حتى يكون الله يسمع بها. فكما ذكرت لك من قبل وراجع كتب أهل السنة مثلاً التبصير في الدين للاسفرايني في آخر باب ذكر فيه مسألة الصفات، فإن نفى عن صفات الله ثلاثة أمور، المغايرة والمحدودية والحدوث، فكل ما قالوه راجع إلى نفي هذه الثلاثة، وإن كان هو لم يلخّصها بهذا الشكل لكني أخذتها من مراجعة كلامه. بل إن أدب الشيخ محيي الدين مع الله هنا وهو التزام نصّ القرءان هو الذي أوجب على أهل السنة القول بالأسماء والصفات معاً، فإن الله قال "عليم" وقال "بعلمه"، وقال "القوي" وقال "ذو القوة"، فجعل أحد هذين اللفظين منحلّا في الآخر هو نوع من الإيمان ببعض القرءان والكفر ببعض.

النص الثاني يبدو الذي نقلته {والمخالف لنا يقول إنه يعلم بعلم}، فيبدو فيه الشيخ أيضاً يرد كمتكلّم وليس كعارف. وإلا فالنصّ المحكم في المسألة هو ما سبق ونقلته لي حضرتك من رفض الشيخ النزاع في الأمور الكلامية والرد على الخلق من حيث هو عارف بالله وبما يتجلى الله به لكل واحد وللسعة الإلهية. ولعل قراءة هذا الكلام في سياقه يكشف عن قرينة أخرى من ذات النص تدل على ما ذكرته.

النص الثالث الذي يذكر فيه الاستقراء في المحدثات ثم قياسها على الله ثم يقول أن هذا الضرب من الاستقراء {لا يليق بالجناب العالي}، هذا أيضاً يدل على رفض الشيخ لجهة فقط وليس لكل جهة، لأنه من جهة لا يمكن النظر في المحدثات وقياس حالها على الله تعالى، لكن من جهة أخرى الشيخ نفسه يقول في الفتوحات والفصوص "وصف نفسه لنا بنا" واشتد على مَن زعم أنه يستطيع أن يعرف الله بدون النظر في العالَم وقال نعم يمكن معرفة ذات قديمة لكن لا يُعرَف أنها إله إلا بالنظر في العالَم، فكما ترى الشيخ كلامه يقيّد بعضه بعضاً. فإذا قلت " هل يقول ابن عربي بإمكان معرفة الله بدون النظر إلى العالَم؟" الجواب سيكون: نعم ولا. والعادة في بيان ابن عربي هو الجواب بـ: نعم ولا، منذ كان شابّاً وخرج من خلوته وفُتح له ولقي القاضي ابن رشد رحمه الله فسأله عن الفتح في الخلوة بالمكاشفة هل يوافق مع عند

الفلاسفة بالعقل المجرّد فقال الشيخ: نعم ولا. كذلك هنا. نعم يمكن معرفة الله من حيث هو ذات متعالية قديمة، لكن لا يمكن معرفة الله من حيث هو إله. بالتالي، هل استقراء الحادثات يمكن أن يدلّنا على معرفة الله؟ الجواب الأكبري: نعم ولا. لا، إن كان قصدك اعتبار الله كالمحدثات، ونعم إن كان قصدك "مَن عرف نفسه عرف ربه" مع التجريد والتأويل العرفاني. بل تحقيق مذهب الشيخ هو أن كل صفة للمحدث هي معبر لصفة الحق تعالى، وتجد ذلك في الفصوص جليّاً، حيث أثبت أن الله لم يثبت لنفسه اسماً إلا وأثبته للخلق. الآن، إن كان المقصود ب"صفة زائدة" هو أن الله يكتسب شيئاً من غيره فهذا باطل لا يقول به لا أشعري ولا غير أشعري، وبالتأكيد لا يقول به ابن عربي الذي لا يؤمن بوجود غير الله أصلاً في الحقيقة، لكن وهنا الكنز حبيبنا، هل بيانات الشيخ تنكر تماماً إمكان اكتساب الله لصفة لم تكن له من كل وجه وبكل اعتبار؟ الجواب: كلا، بل للشيخ كلام كثير في علاقة الخلق بالحق، وأننا بمألوهيتنا صيّرناه إلهاً، ذكر في ذلك أشعاراً وتفسيرات كثيرة، "فيعبدني وأعبده" و "لولاه لما كنّا" و "لولانا لما كان" أو ما أشبه من عبارات بهذا المعنى تجدها متفرقة في كتبه الشريفة. بل استدل على ذلك حتى بظاهر القرءان "لنبلونكم حتى نعلم". فمن جهة، لأننا عباد ظهر اسمه الرب، ولأنه الرب ظهرنا بسمة العبودية. وهكذا في الأسماء الإلهية جميعاً. وهذا مرجع قوله بأن الصفات نسب وإضافات، فتعطي حقيقة جدلية بين الحق والخلق، فعلاً وانفعالاً، ومنه "ادعوني أستجب لكم" فهنا العبد داعي والله مستجيب، كما أنه في " استجابوا لربهم" الله هو الداعي والعبد هو المستجيب.

النص الثالث الذي رد فيه الشيخ على الذين يقولون "أعطى الدليل أنه لا يكون عالِم إلا مَن قام به العلم ولابد أن يكون أمراً زائداً على ذات العالِم لأنه من صفات المعاني يقدر رفعه مع بقاء الذات"، أقول: هذا نوع واحد فقط من بيان مذهب أهل السنة، ولا أظن أنك ستجد عموم أهل السنة من المتكلّمين اليوم يقولون حتى بمجرّد إمكان تصور ذات الله بدون صفة العلم. والرد على تفسير مقالة ليس بالضرورة ردا على ذات المقالة، إذ قد تُفسَّر المقالة بتفسير آخر مخالف تماماً للتفسير المردود عليه. بطلان الدليل لا يلزم عنه بالضرورة بطلان المدلول، فقد يصح بدليل آخر. الذي يظهر لي في هذه المسألة هو أن الأشاعرة قرأوا القرءان فوجدوا " عليم" ووجدوا "بعلمه"، ثم أرادوا تبرير ذلك بتبرير عقلاني كعادة المتكلّمين، فمنهم مَن أصاب ومنهم مَن أخطأ في التبرير، وإن كانت العقيدة ذاتها صحيحة واللفظ من حيث هو لفظ قرآني عين الحق والصواب. فأقصى ما يدل عليه كلام الشيخ الذي نقلته حضرتك هو رد لتبرير ودليل وتفسير للمقالة، وليس رد للمقالة ذاتها ولكل دليل آخر وتفسير آخر لها.

النص الرابع هو نوع من الجدل الكلامي في العلاقة بين العلة والمعلول، وسبق الكلام فيه. ثم من معرفتي بروح الشيخ وبكلامه يظهر لي أنه بهذا يرد على الذين يثبتون غيراً لله تعالى، على أصله الأكبر الذي هو إثبات أن لا وجود إلا الله، فمَن أثبت الصفات كأغيار لله بواسطة مقالة الأعيان الزائدة فقد نقض الأصل الأكبر، فلما نقضوه بجدل عقلي رد الشيخ عليهم بجدل عقلي ضمن ردود أخرى، فإن من طريقة الشيخ استعمال أدلة من مختلف الأصناف في مختلف المقامات البيانية. فنعم الألوهية ليست معلولة للصفة الزائدة، لأن الصفة إن كانت هي الله {فالله لا يكون معلولاً لعلة ليست عينه}، وإن كانت غير الله يلزم {افتقار الإله} وهو محال. هذه الطريقة الجدلية محدودة جدّاً ولا تنبني على معرفة الحق تعالى بالوحدة المطلقة التي تجمع الأضداد كما نقل الشيخ في أكثر من مقام عبارة أبي سعيد الخراز بأنه عرف الله بالجمع بين الأضداد. والخروج من هذه الثنائية ممكن جدلياً أيضاً، ولا يخفى على الشيخ الأكبر مثل ذلك، فإن الخروج يكون بنفس ما ذكرته حضرتك عن الجامي بعد ذلك وهو أن {صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل}، لاحظ جيداً {غيرها بحسب التعقل}، يعني يوجد مقام معرفي يمكن فيه إثبات أن الصفات غير الذات، اللهم أنه مقام {التعقل}، لا بأس فليكن، وعلى هذا المقام يصح القول بأن الصفات أعيان زائدة مغايرة للذات، فتسقط كل الاعتراضات الناقضة للمقالة جملة وتفصيلاً، ويبقى الرد على مَن يزعم أنها غير الصفات {من حيث الوجود}، وهذا لا يقول به أشعري ولا ماتريدي من الأساطين والمعتبرين في المذهب. بل كما قلت لك، الاطلاع على مذهبهم بحسب بيانهم هم وليس بيان خصومهم، وبحسب ما التزموا به وليس بحسب ما يلزمهم به غيرهم، هو أنه لا يجوز إثبات المغايرة والمحدودية والحدوث لا في ذات الله ولا في صفاته ولا في العلاقة بين ذاته وصفاته ولا في العلاقة بين الصفات فيما بينها. وعباراتهم رافعة للأضداد، فيرفضون القول بأي عبارة توحي بالمغايرة والمحدودية والحدوث، مثلاً كالقول بأن الصفات توافق الذات أو تخالفها، أو "هي هو" أو "هي غيره". وحلّ كلامهم هو بقول الجامي: لا هي هو بحسب التعقل ولا هي غيره بحسب الوجود.

ومع ذلك لي هنا تعليقة: إذا كان التعقّل يثبت لله شيئاً هو في الحقيقة الوجودية باطل، فكيف تصح تسميته "تعقلاً" أصلاً؟ وهو يكون عقلاً ما هو جهل؟ العقل معرفة الحق على ما هو عليه، والجهل ضدّه. فلمّا ثبت أن الله من حيث الوجود لا تكثّر فيه، فلابد أن يكوون العقل مثبتاً لهذا المعنى وإلا لم يكن عقلاً واعتباراته حينها اعتبارات باطلة. ثم كيف عرفنا أن الله من حيث الوجود لا تكثّر فيه أصلاً إن لم يكن بالمعرفة العقلية؟ بأي شيء عرفنا أن صفاته عين وغير ذاته باعتبارين مختلفين؟ هذه مسألة للتأمل حبيبنا وقل لي ما عندك فيها إن شاء الله.

هذا فيما يتعلق بمسألة الصفات.

أما في مسألة المجاز عند ابن عربي وعند ابن تيمية: فليس لي من العلم بكامل مذهب ابن عربي في المجاز وبكامل مذهب ابن تيمية في ذات المسألة حتى أقارن بين تفاصيل المقالتين أصولاً وفروعاً وثماراً. فأنا بشكل عام أتقزز من مطالعة كتب ابن تيمية كما أتقزز من التعاطي مع الأوساخ عموماً، وكلامه له شؤم وغمّ خاص والعياذ بالله، وبالكاد أستطيع مجاهدة نفسي لتجرّع سمّ كلامه ولغط مغالطاته من باب الاطلاع الضروري على مذهبه بسبب شيوع الفتنة الوهابية وتسلطها على عموم الأمّة الإسلامية. فهذا في الجملة، واكتفيت بالقدر الذي نقلته وما اطلعت عليه أنا من قبل. فإن كنت حضرتك قمت بالدراسة المفصّلة للمذهبين في المجاز، فأنت أدرى. القدر الذي أعلمه هو أن غاية ومقصد الشيخ من تقرير نفي المجاز غير غاية ابن تيمية. الآن أنت تقول بأنك لا تُسلّم بذلك، ووجدتك تكاد تجعل ابن تيمية هو ابن عربي ! وهذه عجيبة غريبة. ابن تيمية يكفّر ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين رضي الله عن الجميع وإن رغم أنفه. ابن تيمية يقول بالتجسيم، اقرأ كتاب الكاشف الصغير لسعيد فودة وانظر نصوصه المنقولة وألاعيبه وأغاليطه. ابن تيمية ليس له أنفاس الصوفية فضلاً عن أن يكون منهم فضلاً عن أن يكون من كبارهم ولو دُفن عند أقدام غوث الأغواث، فلا يخفى عليك أن الرشيد العباسي دُفن بطوس عند الإمام الرضا ولا يجعله ذلك من الشيعة ولا من الأولياء الصالحين. انظر الذين يتعلّقون بكلام ابن تيمية عموماً وينصرونه وستجدهم الوهابية والدواعش والإخوان الماديين والحداثيين الملحدين وبقية أوساخ الأمّة وأنجاسها، وهم هم أنفسهم الذين يسمّون الشيخ الأكبر بالشيخ الأكفر. أما الادعاء بأن ابن تيمية أراد تصفية التصوف وما أشبه، فهذا كله في الجملة من باب ضرورة العصر، فالعصر عصر انتشار تصوف وهو في بلاد شاع فيها أمر الصوفية، فلابد من أن يتكلّم بشيء من كلامهم، كما فعل ابن زفيل "ابن القيم" تلميذه باختيار كتاب الهروي المُجسّم "منازل السائرين" وشرحه من دون بقية الكتب نصرة لمذهب التجسيم ومن باب بسط اليد في التأليف، وأما ذوق وبركة وعمق وتجربة الصوفية فلا شيء فيها في كلام هؤلاء المُظلمين. فهذا القدر يجعلني أنفي العلاقة بين المذهبين في الحقيقة، وإلا لاستطاع شخص أن يقول بأن ابن عربي يوجب الأخذ بمذهب السلف في الجهل بالكيفية وابن تيمية يقول بالجهل بالكيفية فمذهب ابن تيمية في الإلهيات مثل مذهب ابن عربي ! وهذا أمر لا تقله لوهابي بيده سلاح، حفظك الله.

أما عن مسألة المجاز والاشتراك اللفظي التي قلت فيها بأن قولي {وباقي كلامه في المجاز الذي نقلته مبني على قوله بالاشتراك اللفظي لكل ألفاظ اللغة} وقولك {هذا خاطئ}، وأن الصواب برأيك هو أن ابن عربي (لا يهمني ما يقوله الآخر) يقول {بما نسميه "القدر المشترك"}.

أقول: حبيبنا أنت تسمّيه "القدر المشترك"، فلا تصحح وتُخطئ بناء على اصطلاحك. افهم اصطلاح الآخر، وافهم أبعاد قوله، ثم قل ما تشاء. هذا كلام الشيخ الذي نقلته أنت لي {فليُعلم أن جميع ما ورد في الكتاب والسنة من الأحاديث التي جاء فيها ذكر اليد والعين وغير ذلك فإنها لا تقضي بالتشبيه، والتشبيه إنما يكون بلفظة المثل أو كاف الصفة، وما عدا هذين الأمرين فإنما هي ألفاظ اشتراك، فتُنسَب حينئذ متى جاءت إلى كل ذات بما تعطيه حقيقة تلك الذات}. أقول: قول الشيخ {ألفاظ اشتراك} هو الذي قصدته بقولي "الاشتراك اللفظي"، لا أكثر ولا أقلّ. فلا داعي للتصحيح والتخطئة هنا، الخلاف لفظي إذن، وإلا فما قلته حضرتك هو نفس ما أقول به أنا، فإن اللفظ واحد واشتراكه بمعنى نسبته بحسب ما تعطيه حقيقة الذات المنسوبة له.

ويكفي قولك "ابن عربي وابن تيمية كلاهما لا يعترف باللفظ المشترك هكذا فقط بل يقولان ثم قدر مشترك بين كل معنيين وقع فيهما الاشتراك باللفظ ". يعني يقولان باللفظ المشترك، ثم بعد ذلك يقولان بقدر مشترك بين كل معنيين "وقع فيهما الاشتراك باللفظ". حسناً، أنا تحدّثت عن اللفظ المشترك، عن قاعدة المقالة، ثم فوقها ذكرت أنت طبقة أخرى عن "القدر المشترك". فهذا لا يدخل فيه التصويت والتخطئة، وإنما هو تدرّج في بيان المقالة. ولا يخفى أنك لم تذكر نصّاً يذكر فيه الشيخ "القدر المشترك" وإنما هو شيء استنبطه أو قلته برأيك عن كلامه ووضعت تسمية من عندك فيه. القدر المشترك هو المفهوم من لفظة "اشتراك" أصلاً، فإن كل اشتراك لابد فيه من قدر مشترك، وإلا كيف صار اشتراكاً إذن. فقولنا "اشتراك لفظي" أو " لفظ مشترك" أو ما شئت من الجمع بين الكلمتين، يدل على وجود لفظة واحدة لها "قدر مشترك" وفي سياق الكلام والبيان يدل على تغيّر كيفية الدلالة بحسب الذات التي تُنسَب لها.

أخيراً، التعليق على الأمر الذاتي: لاحظت عليكم حبيبنا سددكم الله، أنكم لا تراعون جميع جهات الموضوع بحسب بياني لها لكن تتخيّرون من البيان ما يمكن بحسب رأيكم الرد عليه، مع ترك بقية أبعاد الحجّة وكأني لم أقلها. هذا لا يناسب طريقة طالب المعرفة، لكنه يناسب طريقة طالب المغالبة. فتأملوا.

ملحوظة ثانية. أنا لا أطلب شيئاً لنفسي، لكني أكره لك ما أكره لنفسي، وأنت في هذا الطريق لا أريد أن أتركك بدون تعليق فإن صبرت أنا فقد لا يصبر غيري فيؤذيك أو ينفر منك، أما أنا فقل معي ما تشاء إن لم يعجبك كلامي وسأصبر إن شاء الله. عبارات مثل "باقي ما كتبتم أغلبه خير إن شاء الله ليس فيه خطأ" أو "وكل متأمل متدبّر ولو قليلاً لمقالة الشيخين" أو "للتصحيح..هذا خاطئ، الصواب" أو "نعم يتوهم المرء حديث العهد بكلام الشيخ بخصوص المجاز" أو "أنت يمكنك فهم ذلك بالتأمل البسيط" أو "ودراسة..تفيدكم أيضاً بفهم هذا أكثر إن شاء الله" أو "بخصوص نقاط معينة رأيت أنه يجب تصويبها..ولو للوقت بقية ورأيت شيئاً آخر يحتاج لتدقيق سأكتب لكم". حبيبنا، هذه ثمان عبارات، في بضعة فقرات، كل واحدة منها فيها من ما أربأ بكم عن التوغّل فيه، وأدعوكم إلى تدارك جانب الكِبر والتعالي فوراً، فإنك في مقتبل العمر ومع الوقت إن شاء الله وزيادة الاطلاع قد تتورّطون في طوام ما لها دافع إلا " لنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون". نفس الشيء بالمناسبة لاحظه غيري حين قرأ كتابك الذي أرسلتهم له، ونفس الشيء سيلاحظه أي شخص تعطيه هذا الكلام بدون أن تخبره أنك أنت كاتبه وانظر إن شئت بعد التجربة ماذا ترى. حبيبنا نحن إخوة لكن هذه العبارات لو قالها أستاذ لتلميذه أو معلّم لجاهل قابله في الشارع لكنت من أول مَن سينتقده بالتعالي. أنت لا تصحح ولا تصوب ولا تدقق، أنت تنظر وتحاور وتبحث وتسأل، هكذا إن كنت تريد أن تكون من أهل هذا الطريق إن شاء الله. خصوصاً أن كل ما وصفته بالتصحيح والتصويب والتدقيق هو كما ترى إما كلام مردود بنفس ما نقلته أو بنفس ما تلفظت به أو على الأقلّ الخلاف فيه لفظي غير حقيقي أو هو أمر محتمل للخلاف العلمي. لا تتورط في ما تورط فيه مثل الشيخ عبد الواحد يحيى رحمه الله من اعتقاد كل مسألة قطعية مطلقة ولابد من بتر رأس كل مَن يختلف فيها ونسبته إلى الجهل وعدم التدقيق أو مخالفة الحقيقة المتعالية. هذا إن قمت به مع ملحد لعذرتك شيئاً ما، وحتى هذا بعد صعوبة. أما أن تخاطب به أهل الطريق في مواضيع مثل هذه، فلا أرضاه لنفسي ولا أرضاه لك. كل ما قلته من آراء كان بإمكانك قوله بدون هذه التعليقات الذاتية المظلمة، طهّر نفسك وقلمك منها، فسيظهر الجمال العقلي والروحي الذي أفاضه الله عليك أكثر إن شاء الله. والسلام.

قال: السلام عليكم أحبابنا، بدايةً لو تسمحوا لي أن أترك التعليق على ما كتبتم في الأعلى لأنه لو استمررنا فيه فأراه سيمتد إلى مالانهاية لذلك أرى أن نقفله هنا لو رأيتم هذا مناسباً لكتابكم، لو أردتم أن أرد عليه ونكمل نحن حاضرون لكن كما قلت سيمتد الى مالانهاية فعلاً ولن يفيد وربّما لو جعلناه في مقام آخر إن شاء الله نتدارس الأمر أكثر ونرى.

وأما التعليق الأخير لكم "الأمر الذاتي" فأقول أولاً أن هذا من دليل صلاح القلب نصحكم للمرء، وهو أقوى دليلٍ على صحّة الصحبة والصداقة، فإن أهل الطريق يقولون: صديقك مَن صَدَقَك وليس صديقك مَن صَدَّقَك. وأي صديقٍ هذا أحسن ممّن يريد أن يوقف مسيرك في طريقٍ خاطئ ويأخذ بيدك للطريق القويم؟

ولعلّ هناك بعض الأمور التي أود قولها وهي لأجلكم أعني لا أريد أن تفهموني بشكل آخر فهذا يؤذيكم ويؤذيني على السواء، أنا فعلاً لا أتجاهل جهات الموضوع التي تطرحونها وأقرأ واركز فيها كاملةً ولو لدي وقت لقمت بالرد على جميع الجهات ولكن لأنني في فترة انشغال بحكم دراستي وأخبرتكم بذلك مرارًا أقوم بالتركيز على بعض الجهات دون أخرى ممّا أراها مفيدةً وأساسية وتُصيب أشياء هامّة.

وأما أنني أتخيّر فقط ماهو في رأيي يمكنني الرد عليه وأترك بقية أبعاد الحجّة وكأنكم لم تقولوها. فحاشا وكلا أن أتجاهل كلامكم أخي سلطان ولا أريد أن تظنوا ذلك لهذا السبب أقول دائماً تنويهاً أنني فعلاً وقتي ضيق في هذه الفترة ولدي أشغال أقول هذا وهو حق لأنني لا أريد أن يؤذيكم الظن أنني أتجاهل أقوالكم، حاشا والله أنا لا أعطي فعلاً وقتاً للنقاش في هذه الفترة مع سواكم لأنكم فعلاً أهلٌ للنقاش، فوقتي وكتابتي وكل هذه الأمور أنا لا أندم عليها لو كانت معكم، أبداً أحبابنا لا تعتقدوا ذلك منّي، وأنا آسف وأعتذر بكل صدق ولو كان الأمر بيدي لكان الوضع أفضل

وأما أنني طالبٌ للمغالبة، فأنا أعلم أن الشيطان يجري في الإنسان مجرى الدم، ولكن أحبابنا لا تظنّوا بي ذلك، فإنني حتى حين نقاشي معكم لم أكن أعلم أنه سيكون في كتاب كي أسعى للغلبة والرياسة والظهور أمام الناس وهكذا، فهذه المغالبة أمام الجمع لم أسعى لها ولم أدري عن الجمع كله، وأيضاً المغالبة أمام شخصكم الكريم، فإنني أيضاً لا أسعى لها، أنا أكتب ما أراه صواباً يعني أكتب الذي وصلت أنا إليه وأكتب ماعندي من العلم، لو قلتم أنتم قولاً وأنا رأيته خلافه أو أعلم خطأ هذا القول وأعلم القول الصائب وذكرته لكم، أنا لا أذكره بنية المغالبة وأنني أريد الانتصار، فلا حرب أصلاً حتى أطلب الظفر ولا معارك بالأساس حتى أطلب الغلبة، وإنما أنني لا أكتم ما عندي حتى أمام إخواني، وحتى كلامي يكون محايداً وأقوم بإعطائكم عدة مصادر أو مراجع أو زوايا تفيدكم أكثر في فهم القول الذي أقوله، تقولون قولاً فأقول هو خاطئ والصواب كذا وكذا، هل فيها شيء؟ والله لا أرى فيها شيء يعني حتى أتذكر مرة حدث حوار بين عثمان رضي الله عنه وعلي كرّم الله وجهه، عثمان كان لديه حكم وعلي قال حكمك خاطئ والصواب كذا وكذا، ليس فيها شيء التصويب بالعكس فائدة

وأما هذه العبارات الثمانية فيعلم الله ويشهد الله ماكان مُرادي منها شيئاً ينقص من قدركم أو يسؤكم أحبابنا وإنني دوماً أدعوا لكم بأن يرفع الله قدركم ويزيدكم من نوره ويحفظكم بحفظه إن شاء الله، إن فهمتم من هذه العبارات الثمانية مايسيئ لحضرتكم فأنا أعتذر وأنتم على العين والرأس ولكن الله يشهد أنني ما قصدت بها شيئاً يسؤكم ولا قصدت التكبّر والتعالي.

أما ما لاحظه غير جنابكم حين قرأ كتابي فهذا مرجوعه إليه لا لي، أعني لو هو لاحظ شيئاً فيه فلِحاظه يخصّه ولا يعني أنني هكذا فعلاً، ولكن لا إشكال، الإنسان يتعلم ويبقى في تربية طوال عمره، وإن شاء الله نكون من الصالحين المُنيبين أو نقترب منهم ولو اقتراباً .

وأما أنني لا أصحح ولا أصواب ولا أدقق، فهذا حقّ وأي شخصٍ هذا الذي يصحح ويصوب ويدقق؟! لا قيمة لأي شخص في مقام التصحيح والتصويب، بل الذي يصحح ويصوب ويدقق هو الدليل وليس شخصاً بعينه، الشخص الذي يثبت خطأ شيء بالدليل فهذا لا يصوب بنفسه بل الدليل الذي يصوب، وأما أنني أنظر وأحاور وأبحث واسأل فهذا الطريق القويم .

وأما قولكم أن {كل} ما وصفته بالتصحيح والتصويب والتدقيق هو {كما أرى} وذكرتم الاقسام. فلا أعلم ماذا أرد والله أنتم هكذا ترون لا إشكال ورؤيتكم وقراءتكم تخصكم وليس لأحدٍ الحق بإجبار أحد أن يرى ما يراه هو في النهاية لذلك ما أراه أنا حجة علي وما ترونه أنتم حجة عليكم، وكل شخص رؤيته وأدلته وما وصل إليه حجة عليه وليس على غيره.

وأما الشيخ العارف عبدالواحد يحيى رحمه الله فهو يقطع بما يراه قطعياً ولا يقول أن كل شيء قطعي، أيضاً لا يقول بأنه يجب بتر رأس كل من يختلف في مسألة قطعية، بالأساس المسائل القطعية ليس معناها عدم وقوع الاختلاف فيها (وضحك) وجود الله مسألة قطعية وحصل فيها اختلاف، مِلاك الحكم بالقطع ليس الإثبات وإنما الثبوت.

لذلك حتى في المسائل القطعية يقع اختلاف ولا يضر قطعية هذه المسائل شيء، وأما نسبة كل من يختلف فيها إلى الجهل وعدم التدقيق هذا، فهذا خاطئ لا شك لأنه تعميم بلا برهان، نعم لو قلنا أن بعض من يختلف فيها جاهل لا إشكال، هو يجهل الصواب ويجهل الحقيقة ما العيب لو كان هو كذلك؟ كلنا جاهلون بأشياء وكثير ممّا نجهله هو أمور قطعية، لا نقطع بها بسبب جهلنا بالأدلة والبراهين وبسبب ضعف تدقيقنا.

وأما ما خاطبتكم به فأكرر لو كان فيه ما ينقص حقكم وقدركم فإنني آسف وأعتذر من كل قلبي ولا أرضى على أصحابنا بمثل ذلك ويعلم الله ما أردت تنقيص قدركم والإساءة لكم أو التكبر عليكم ولو قيد أنملة، ولكن ضعف العبارة وقلة الوقت وأشغال الحياة تأخذ الإنسان فلعل مراده حسن وتخونه العبارة ويخونه الخطاب ويسهو قلمه ويكبو جواده، فنلتمس أولاً العذر من

الله ثم العذر من أحبابنا، وأنتم منهم ومن خيرتهم أخي سلطان، وما يؤذيكم يؤذينا وما يسوؤكم يسوؤنا، ولهذا قال الرسول الصادق الأمين: (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا وشبك بين أصابعه).

والله يعصمنا بإذنه وهو مولى المؤمنين وليس للكافرين من مولى. والسلام

قلت: حبيبنا عفا الله عني وعنك وجعلنا بلا أنا وأنت على الحقيقة.

لنشغل أنفسنا بالموضوعات بدون التفات إلى الذوات قدر الإمكان.

إذا أحببت أن تعلق على المسائل الأخيرة فتفضل ولعلنا نختم بتعليقات أخيرة إن شاء الله.

قال: وجدت سطرًا من الفصوص قد يفيدكم أخي سلطان في الذي تحدّثنا عنه "الاشتراك اللفظي" بين صفاتنا وصفات الحق [ونقل قول الشيخ "وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة" ضمن كلام آخر]

الله يتصف بالحياة ونحن نتصف بالحياة، الله يتصف بالعلم ونحن نتصف بالعلم، أهذا اشتراك باللفظ أم ثم هناك حقيقة مشتركة بيننا وبين الله هي التي نسميها "القدر المشترك" ؟

فهنا الاشتراك اشتراك بالحقيقة ذاتها وليس فقط اشتراك باللفظ

وهكذا باقي الصفات المنسوبة لله، مثلاً الاستواء، حقيقة الاستواء واحدة ولكن منسوبة لكل ذات بحسب ما تقتضيه طبيعتها.

فهذا هو العلم منسوب لله بحسب ما تقتضيه طبيعته، وهي القِدَم، ومنسوب للإنسان بحسب ما تقتضيه طبيعته، وهو الحدوث.

من خلال تأمّل كلام الشيخ بالفصوص وكلامه لتلميذه ابن سودكين وكلامه في الفتوحات نُصيب الفهم السليم لكلام الشيخ الأكبر

فما ينطبق على العلم والحياة في كلامه هنا ينطبق على ما تبقى ممّا ذكرتُه سابقاً، كالاستواء واليد والسمع والبصر وغيرها من النسب والاضافات.

لله يد ولنا يد، وهذا ليس اشتراكاً باللفظ وإنما ما قلنا لله يد ولنا يد إلا لوجود حقيقة واحدة نشترك فيها ثم هذه الحقيقة مُضافة لكلٍّ منّا بحسب ما تقتضيه ذاته.

حين نقول "القدر المشترك" لا نعني "الاشتراك" نعني أن هناك حقيقة نشترك فيها نحن والله بشكل فعلي ليس تسميات فقط وهكذا كلّا، بل علّة الاشتراك اللفظي بيننا وبين الله في الصفات هو القدر المشترك في الحقيقة الواحدة بيننا وبين الله.

وهو عين قولنا "الله يتصف بعلم يليق بجلاله وحياة تليق بجلاله واستواء يليق بجلاله ويد تليق بجلاله"

(=تليق بجلاله) تعبير عن السطر المجرَّد: هذه الحقيقة المنسوبة لله هي منسوبة لله بما تقتضيها ذاته، فذاته قديمة ومطلقة غير حادثة وغير مفتقرة وغنية، فننسب له هذه الحقيقة (الحياة/العلم/الاستواء الخ...) بحسب ما تقتضيه ذاته. أي: كما تليقُ به.

والشيخ الأكبر هنا كان يتحدث عن المعاني المعقولة "الأمور الكلية"

فالحياة معنى معقول والعلم معنى معقول، وكذلك الاستواء عند الشيخ الأكبر معنى معقول باعترافه حيث قال "الاستواء معنى معقول" في كلامه لتلميذه ابن سودكين . فما ينطبق على الحياة والعلم ينطبق على الاستواء وعلى المعاني المعقولة قاطبةً من سمع وبصر و يدٍ وغيرها .

وهذا يرد على من قام بتأويل السمع والبصر بالعلم كالأشاعرة، وقد رد عليهم الإمام جلال الدين الدوّاني التابع لمدرسة شيخ الإشراق السهروردي في رسائله.

والأشاعرة على خلاف مقالة الشيخ الأكبر هذه في الصفات، فإنهم قائلون بالمجاز ويبنون عليه ما سَلَف ذكره.

والوهابية وقعوا في التجسيم لأنهم نسبوا الاستواء إلى الله بخلاف ما تقتضيه ذاته، ذات الله مطلقة، هم نسبوا الاستواء الى الله على أنه ذات محدودة مقيدة حادثة، فوقعوا في التجسيم.

فالخطأ عند الأشاعرة بعدم الاعتراف بالمعنى المعقول .

والخطأ عند الوهابية نسبتهم هذا المعنى المعقول لذات الله بخلاف ما تقتضيه ذات الله وليس بحسب ما تقتضيه ذات الله.

والكُمَّل أهل القول بنسبة هذا المعنى المعقول لله تعالى بحسب ما تقتضيه ذاته من الكمال والإطلاق والغنى والقدم. فلا ينفون المعنى المعقول ولا ينسبون لله هذا المعنى المعقول بخلاف ما تقتضيه ذاته العليا.

وبارك الله بكم أحبابنا، آمين.

لا إشكال، لو ختمتم المسائل الأخيرة في كتابكم كان بها فلا داعي، وما أرسلته لكم في النهاية الآن هذا ممّا رأيته مفيداً وسارعت بمشاركتكم إياه.

قلت: فتح الله لكم حبيبنا وشكر لكم هذا البيان.

لكن سؤال: إذا كانت بيننا وبين الله "حقيقة مشتركة"، فماذا بقي من الشرك بالله؟ ما المخرج؟

ثم أليس هو من التشبيه أيضاً، وإن كان تشبيهاً من حيثية واحدة هي "المعنى المعقول" للصفات؟ فتختلف هذه المقالة عن مقالة بقية المشبهين بالدرجة فقط لا بالنوع، يعني مدى الإغراق بالتشبيه. ما رأيكم؟

قال: سؤال جميل أحبابنا، أقول التالي والله المولى:

لنرجع لنتأمل قول الشيخ الأكبر لابن سودكين لكي نفهم فعلاً ماذا نعني "بالتشبيه" هنا؟

الشيخ الأكبر لديه قسمان للتشبيه من هذين القسمين نفهم المقسم

الأول: التشبيه الحسي أو إن شئت قلت: تشبيه الله بالأجسام ؛ وهو أن تنسب لله نسبةً هذه النسبية كنسب الأمور التي تقع في الحس، فمثلاً تنسب الاستواء إلى الله بنسبة هي عين نسبة الاستواء إلى الأمور المحسوسة.

الثاني: التشبيه المعنوي المُحدَث، لاحظوا حيث قال الشيخ الأكبر "فقد حصل ضرب من التشبيه بالمعاني المحدثة" يعني ليس كل المعاني على الإطلاق وإنما المعاني المحدثة تحديدًا، ولماذا هذا القيد؟ لأنه حينها أنت تنسب لله مثلاً الاستيلاء، هذه عينها نسبة الأمور الحادثة.

ما المقسم هنا إذاً بعد هذا؟ هو (جعل النسبة بين المعنى والله عينها النسبة بين المعنى وما سوى الله) هذا هو التشبيه الذي ينقسم إلى تشبيه حسي وتشبيه معنوي مُحدَث.

أما المعاني المعقولة التي هي أمور كلية ليست بحادثة، فهذه ليس فيها تشبيه، ثم نحن هنا نتحدث عن حقيقة، والحقائق ليست تشبيهاً، فكما قال الشيخ الأكبر التشبيه يكون فيه إما مثل أو كاف التشبيه

وهناك سطر من الفصوص يختصر هذا جميعه كان الشيخ الأكبر يقول فيه: [وسواء كان ذلك الموجود العيني موَقتاً أو غير موَقتٍ إذْ نسبةُ الموقتِ وغير الموقتِ إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبةٌ واحدة]

فهذا الموجود العيني له نسبة تصله بالأمر الكلي، هذا الأمر الكلي مترفع عن التأثر بهذا الموجود العيني سواء كان هذا الموجود العيني المخلوق أو الخالق .

والشيخ الأكبر ينتقد الأشاعرة حيث وقعوا في التشبيه المعنوي المحدَث، فنسبوا لله معاني محدثة كالاستيلاء.

فقولنا مثلاً الله سميع بصير، هذه حقيقة ليست تشبيهًا، تكون تشبيهًا حين نقول الله كالسميع وكالبصير أو الله مثل السميع ومثل البصير.

والحق أنه لا يوجد تشبيه، فهنا حقيقتان: السمع حقيقة، والبصر حقيقة.

والحقيقة تُنسَب لكل ذات بحسب ما تقتضيها تلك الذات، والله مطلق، فسمعه وبصره مطلقان.

وأيضاً قاضي قرطبة ابن رشد الحفيد قال بنفس المقالة لكن لا يحضرني أين بالضبط هي من الذاكرة، قال: صفات الخالق عين صفات المخلوق، اللهم صفات الخالق مطلقة وصفات المخلوق مقيدة.

فهنا ابن رشد يرى المعاني المعقولة أنها حقائق، وهذه الحقائق منسوبة لكل ذات بحسب ما تقتضيها تلك الذات، منسوبة لله بنحو الإطلاق ومنسوبة لنا بنحو التقييد.

وقال الشيخ الأكبر "وقد تحقق أنه سبحانه (ليس كمثله شيء) فلا مناسبة.

فالتشبيه بجعل حقيقة المقيد عين حقيقة المحدود، والذي يحدد النسبة حقيقة الشيء، فإن من يجعل النسبة بين المعنى المعقول والله كالنسبة بين المعنى المعقول والحادث فقد جعل حقيقة الله حقيقة الحادث وهذا هو التشبيه.

الحياة مثلاً، هي حقيقة، هل من طبيعتها أن تكون حادثة؟ كلا جائز للموجود العيني أن يكون حيًّا من الأزل وجائز أن تحدث له الحياة على السواء، والعلم أيضاً كذلك لا يلزم في كل العلم أن يكون حادثاً بل جائز أن يكون أزلياً. فهذه ليست من المعاني المحدثة ولم يصف الحق تعالى نفسه في كل كتابه بمعاني محدثة فلَم يصف نفسه بالاستيلاء مثلاً أو بأي وصف حقيقته طارئة بعد أن لم يكن ضرورةً.

وربّما يقول شخص: الاستيلاء أيضاً حقيقة ليس تشبيهاً، فبأي شيء أنكرته وقَبِلتَ بالاستواء؟

أقول: لا يتوقف الأمر فقط على كون هذا المعنى المعقول حقيقةً، بل يجب أن تكون حقيقته غير طارئة حتى يجوز أن ننسبه لله، ولكن الاستيلاء سواء نسبته لله أو لغير الله نسبته طارئة بحكم طبيعته.

قلت: طيب.

بالنسبة للاستيلاء والرد بأن حقيقته طارئة عموماً، سمعت رداً لأحد الأشاعرة يقول فيه: هو مثل "الله غالب على أمره"، والغالب والمستولي بمعنى.

وأنا أزيد: "الله عزيز ذو انتقام"، والانتقام دائماً معنى طارىء، بعد الظلم.

وأيضاً: "فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها"، فهذا طرأ بعد ذنبهم، فالدمدمة والتسوية كالاستيلاء.

وكذلك: "ثم استوى إلى السماء" وهذا صريح في التأخر بدليل "ثم" وتعلقه بتغير السماء.

وكذلك "لنبلونكم حتى نعلم" وهذا أشد حتى من معنى الاستيلاء.

والأمثلة كثيرة. فما قولكم؟ أين الفرق؟ هذا سؤال.

وسؤال آخر: إذا كان معنى الصفة تابع لمعنى الذات، ومعنى الذات في الله مجهول، ألا يعني ذلك الجهل بالله وصفاته مطلقاً؟

وزيادة: إن قيل بأن "غالب على أمره" بصيغة الاسم، فيوجد أيضاً "كتب الله لأغلبن أنا ورسلي" فهذه بصيغة فعلية "لأغلبن". وكذلك قوله "نعم النصير" والنصر فعل طارئ "إنا لننصر رسلنا في الحياة الدنيا" ولولا أنه طارئ لما قال الرسول والذين آمنوا معه "متى نصر الله" وجوابه "ألا إن نصر الله قريب".

أمر آخر: المعاني الكلية إن كانت موجودة، فقد أثبتنا شيئاً موجوداً يشترك فيه الله والخلق وهو شرك وتشبيه. وإن كانت معدومة، فكيف تكون معقولة وكيف تكون حقيقة مندرجة في الحقائق إذ الحقيقة لا يمكن أن تكون معدومة. وإن كانت لا موجودة ولا معدومة، فهو معنى غير معقول فضلاً عن أنه يفتح باب قبول قول الأشاعرة في الصفات بأنها لا هي هو ولا هي غيره إذ جوّزنا رفع الشيء وضدّه.

فما قولكم في هذه المسائل الثلاث: وجود أدلة قرآنية على معاني "طارئة" بتعبيركم منسوبة لله تعالى مثل الاستيلاء أو أشدّ، وَعدم إمكان العلم بصفات الله بناء على كونها تابعة لحقيقة ذاته المجهولة للعباد، وَالإشكال في إثبات المعاني الكلية المعقولة كقدر مشترك بين الله والخلق.

قال: جعل الغالب بنفس معنى المستولي لا يصح، إذ الغالب يجوز أن يكون لله والمستولي لا يجوز، إذ في لغة العرب المستولي يكون لمن يقع في تضاد، أعني يكون له ند وليس لله تعالى ند، أيضاً يكون لمن كان عاجزاً عن شيء مغلوباً ثم قدر عليه، والله تعالى لا يوصف بذلك، وهذا ما نعنيه بأنه معنى مُحدَث، أي إن نسبناه لله وقع ضمن مجال مُحدَثات الأمور.

وأما "الله غالب على أمره" فالله لم يزل غالباً بالأصل و "الله عزيز ذو انتقام" فالله لم يزل منتقماً أيضاً وغالباً وقاهراً

وأما من يجعل الاستواء في معنى الاستيلاء، فهذا ممّا لا تعرفه العرب، وذكر عن الخليل الفراهيدي رحمه الله، كما ذكره أبو المظفر في كتابه "الإفصاح" قال سئل الخليل: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: "هذا ما لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها."

فقال أولاً بعدم معرفة العرب لذلك، ثم قال بعدم جوازه بالأصل في لغتها.

وكل الآيات التي ذكرتموها أخي سلطان لا تعني معانٍ طارئة لم تكن للحق ثم كانت، أو كان ثم ند، وقول أن الدمدمة والتسوية كالاستيلاء لا يصح، فالاستيلاء كما قلنا يجعل الله له ضد ويغالبه وكيف يصح ذلك والله القاهر فوق عباده؟

وأما الدمدمة وإحقاق العذاب ونحو ذلك فهذه تدخل في [الصفات الفعلية] كالرزق والخلق والرحمة وغيرها المذكورة في كثير من الآيات من الصفات فلا جدال فيها

الفكرة تحديداً من بطلان معنى الاستيلاء أن معناه هو أن الشيء كان مغلوباً على شيء ثم قدر عليه بعد أن لم يكن قادراً عليه وعليه كان له ضد يغالبه، والله ليس له ضد.

والسؤال الآخر الذي تفضلتم به أحبابنا مع جوابه:

{إذا كان معنى الصفة تابع لمعنى الذات، ومعنى الذات في الله مجهول، ألا يعني ذلك الجهل بالله وصفاته مطلقاً}

أقول: نعم معناه الجهل بالله وصفاته مطلقاً، ولكن من قال أن معنى الصفة تابع لمعنى الذات؟ بل معنى الصفة معنى معقول واحد مستقل ولكن الذي هو تابع للذات هو "الكيفية" لهذه الصفة، فنسبة الحياة مثلاً لله تعالى هذه تابعة لذات الله، فمعنى الحياة معقول ولكن كيفيته مجهولة أي كيفية هذه النسبة مجهولة، وهكذا باقي المعاني كالاستواء، الاستواء معنى معقول ولكن كيفيته للحق تعالى مجهول ولهذا الشيخ الأكبر قال في الفتوحات "فالنسبة معقولة والكيفية مجهولة" ولهذا يقولون:

وما نقولُ في صِفـاتِ قـُدسـهِ
فرعُ الذي نـقولهُ في نَـفسـهِ

فإن يقُلْ جهميهُم كيفَ استوى
كيـفَ يجيْ فـقُل كيفَ هُـوَا ؟

فالتابع لمعنى الذات ليس معنى الصفة، إنما كيفية هذه الصفة. فرقٌ.

ولهذا قال الشيخ الأكبر "ونقرّ بالجهل بكيفية هذه النسب" ولم يقل نقرّ بالجهل بهذه النسب، فالنسبة معقولة .

وأما ماقلتموه في زيادتكم أحبابنا فهو في كلامكم كما قلتم "صيغة فعلية" هذه صفات أفعال، نسأل متى ينصرنا الله، متى يرزقنا الله، متى يهديهم الله، متى يغلبهم الله، متى ينتقم

منهم الله، إلى آخره، حين نقول الاستيلاء معنى طارئ وننفيه عن الله لأنه يعني أن ثم حالة لم تكن لله ثم كانت، مقصدنا أن الله لم تكن له القدرة ثم كانت، فالاستيلاء كما أوضحتُ هذا معناه، من كان مغلوباً ثم قدر على الشيء، والله هو الغالب والقاهر فوق عباده.

وأما جوابي عن الأمر الآخر الذي تفضلتم به عن المعاني الكلية هل هي موجودة أم معدومة، فأقول : نعمٌ و لَا. وبيانه من الفصوص للشيخ الأكبر : [ونقل من الفص الآدمي قول الشيخ "اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، فهي باطنة لا تزول عن الوجود العيني، ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني، بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها، فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة"]

فقال: فقولكم {إن كانت موجودة فقد أثبتنا شيئاً موجوداً يشترك فيه الله والخلق وهو شرك وتشبيه}

أقول: هذا فيه إيهام، فإننا نقول أن هذه المعاني الكلية موجودة، ولكن في أي مرتبة هي موجودة؟ في مرتبة الوجود الذهني لا العيني.

وقولكم {وإن كانت معدومة، فكيف تكون معقولة إلخ...}

أقول: أيضاً فيه إيهام، فإننا حين نقول معدومة، فمعدومة في أي مرتبة؟ في الأعيان .

وأما قولكم {فضلاً عن أنه يفتح باب قبول قول الأشاعرة في الصفات بأنها لا هي هو ولا هي غيره إذ جوّزنا رفع الشيء وضدّه}

أقول: لا يحتاج لهذا، فهذه الماهيات (الممكنات) في حضرة الإطلاق أي بلحظها لا بشرط شيء لا موجودة ولا معدومة. باعتراف كبار الحكماء والعرفاء.

وأما قولكم {معاني طارئة بتعبيركم منسوبة لله تعالى مثل الاستيلاء وأشدّ}

حين نقول معاني طارئة، نعني لم تكن لله ثم كانت، مثل أن الله غالب، هل لم يكن قادراً على الغلبة ثم صار قادراً عليها؟ حتى في آية لأغلبن أنا ورسلي، ليس فيها معنى طارئ، حين نقول معنى طارئ ماذا نعني؟ نعني أنه لم يكن لله ثم كان، لا أن الله يتصف به من الأزل ويفعله متى يشاء.

جميع الصفات التي ذكرتموها من القرآن صفات فعلية كانت لله في الأزل وهو قادر عليها ويفعلها متى يشاء، المعنى الطارئ هذا الذي لم يكن لله ثم كان، كالمستولي، لم يكن غالباً بل كان مغلوباً ثم صار غالباً وهذا هو معنى الطريان المنفي عن الله تعالى.

الطريان أحبابنا يكون في ذات المعنى، "معنى طارئ" أي لم يكن لله ثم كان، وليس فعله طارئ، يعني الآن لو كانت الخالقية معنى طارئ يعني لم يكن لله ثم كان هذا باطل، ولكن الخالقية معنى ثابت لله في الأزل ولكن يفعل فعل الخلق متى يشاء، فهنا في الخلاصة نقول:

المنفي هو المعنى الطارئ أي المعنى الذي كان لله بعد أن لم يكن وليس الفعل الطارئ - أتحفظ هنا عن ذكر بعض الأمور التي ستطول وهي أن الله له الفاعلية في الأزل بالأصل - ولكن لو أخذنا فعلاً لوحده، لم يفعله الله ثم فعله. أنا لم يخلقني الله ثم خلقني، هذا الطريان لا إشكال فيه وليس هو معنى طارئ،

ففرقٌ بين مقام المعاني ومقام الأفعال.

والله الهادي .

ثم قال: وخطر على قلبي خاطرٌ بعد حديثنا عن المعاني المنسوبة للحق تعالى وتقدَّس وعن جهلنا بكيفية هذه النسب لجهلنا بذات الحق المُحرَّم على العقول بلوغ سرادقها، فقلتُ:

أَبْحَثُ عَنْ يَمِينٍ وَعنْ شِمالٍ
وَلَيْسَ ثَمَّ يَمِينٌ وَلَا شِمَالْ

تَجَلَّتْ لِي مِن الأَسْرَارِ مَا لَا
يُرْوَى ويُحْكَى عَنْهُ وَلَا يُقَالْ

ثَمَّ هُنَاكَ سِرٌّ مَكْنُونٌ خَفِيٌّ
بَاقٍ هُنَا أَبَدَ الدَهْرِ وَلَا يَزَالْ

أقول: فتح الله عليك حبيبنا وزادك علماً وبياناً. تعقيبات.

بالنسبة لمعنى المستولي: النصر أيضاً والغلبة القادمة والانتقام وبقية الأفعال التي ذكرتها كلها مبنية أيضاً على وجود نوع من الضدّ الذي يتم الانتصار عليه وغلبته والانتقام منه بعد ذلك، فإن صحّ تأويل هذه بنحو يجعلها تتسق مع التوحيد فلا أرى لماذا لا يصح تأويل الاستيلاء. وأما قولكم "لم يزل غالباً" و "لم يزل منتقماً" فكذلك نقول "لم يزل مستولياً". أما إذا قلتم أن الانتقام حاصل الآن، فما بالنا نرى الشيطان وحزبه يمرحون في الأرض، "لا يغررك تقلّب الذين كفروا في البلاد. متاع قليل ثم" لاحظ "ثم". كذلك النصر، "نصر الله قريب" فلو كان النصر حاصل لما كان "قريب". أما إن قلتم أن اسم الله متحقق وإن كان ظهور الاسم بالنسبة

للخلق هو الحادث، فنقول نفس الشيء في الاستيلاء تماماً، الله استولى على العرش منذ كان العرش، بلا ضد ولا ند أصلاً، والأمر هنا أيسر وأظهر منه في الغلبة والانتقام والنصر وبقية صفات الفعل. الآن، نعم تقولون أن "الصفات الفعلية" لا جدال فيها، فليكن تأويل الاستواء بالاستيلاء من باب صفات الأفعال، بل هو على التحقيق فعل لأن "استوى" فعل ماض، وليس اسماً لله فالله ليس "مستو" لكنه "استوى"، وإن كان البعض من الأشعرية والحنابلة يخلطون فيجعلونه اسماً والقرءان ما ذكره إلا كفعل. أما قولكم "حين نقول معاني طارئة، نعني لم تكن لله ثم كانت، مثل أن الله غالب، هل لم يكن قادراً على الغلبة ثم صار قادراً عليها؟ حتى في آية لأغلبن حين نقول معنى طارئ ماذا نعني؟ نعني أنه لم يكن لله ثم كان، لا أن الله يتصف به من الأزل ويفعله متى يشاء." أقول: لا يوجد أشعري يقول أن الله لم يكن مستولياً ثم صار مستولياً بسبب ضد أو ند يغالبه، فليس من الانصاف نسبته إليهم. وعلى شرحكم، الله كان قادراً على الاستيلاء على العرش منذ الأزل، وأقصى ما يقال أنه "يفعله متى يشاء". فكما أنه قادر على الغلبة ويفعلها متى يشاء، وهذا إقرار بأنه توجد فترة لا تظهر فيها الغلبة الإلهية، ولذلك قال " كتب الله لأغلبن أنا ورسلي" فلو كانت الغلبة حاصلة الآن لما قال "لأغلبن" بهذه الصيغة، كما في بقية الأفعال الإلهية، إذن في هذه الفترة التي لا يظهر فيها الرزق أو الغلبة أو النصر، هل تقول أن الله كان له ند يمنع رزقه أو ضد يغالبه أو عدو منتصر عليه؟ كلا، وكذلك الحال في الاستيلاء تماماً. إذن بناء على تفريقككم بين "مقام المعاني ومقام الأفعال"، وإثباتكم لجواز الطريان في مقام الأفعال، وبناء على استوى واستولى هما من مقام الأفعال نصّاً وفهماً، إذن يجوز إثبات الطريان في معنى الاستيلاء أيضاً. والاعتراض بافتراض ضد وند، هو هو في بقية الصفات الفعلية كما مرّ، والتأويل هناك هو التأويل هنا.

بالنسبة لقولي "معنى الصفة تابع لمعنى الذات": الاختلاف هنا لفظي، لأن قصدي من "معنى الصفة" في هذا السياق هو ما تعبّر عنه أنت بلفظ "الكيفية". فدعني أعيد الصياغة حتى تتبيّن لك: إذا كانت كيفية الصفة تابعة لكيفية الذات، وكيفية الذات مجهولة، فكيفية الصفات مجهولة، بالتالي ثبت الجهل بالله من حيث ذاته وصفاته معاً، وحيث جهلنا ذاته وصفاته، فكيف يصح الكلام عن الله أصلاً وهو مجهول وقد قال "لا تقف ما ليس لك به علم"؟ وأي خطاب هذا في القرءان عن الله وأسمائه وصفاته إذا كان الكل مجهول بالنسبة إلينا؟ نعم، ستقول "النسبة معقولة"، لكن ما هو المعقول منها؟ هو ما يظهر لنا بحسب كيفيتنا نحن، يعني نحن لم نعرف الله لكننا عرفنا أنفسنا فقط، فيرجع الإشكال الذي ذكرته سابقاً.

ثم إشكال أكبر، إثبات "كيفية" لله هو إثبات حد لله. فإن كل كيفية، حتى لو جهلناها من حيث التعيين، لكننا نعقل أن أي كيفية هي نوع حد يمكن تصوّر حد آخر لنفس الذات، أي الكيفية ممكن من الممكنات. فنسبة الكيفية لله من حيث المبدأ تجعله سبحانه ممكناً من الممكنات في ذاته وفي صفاته. مقالة الكيف مثل مقالة الكم، فكما أن الكمّ عن الله منفي، فكذلك الكيف عن الله منفي، وكلاهما من شأن الممكنات. فالقول بأن "النسبة معقولة والكيفية مجهولة" بهذا المعنى السابق لا يغني شيئاً عن رفع التشبيه عن الله تعالى بل عن وصفه بوصف الممكنات. لذلك القول "كيف هو" مرفوض أصلاً. أما الشيخ محيي الدين، فيبدو لي أن ما يريده من بيانه ذاك هو إثبات أن الوجود الواجب المطلق سبحانه يتجلى بكل الممكنات، والممكنات لها كيفيات، فنفي الكيفية عن الله يعني عدم حصره في التجلي في صورة إمكانية مخصوصة دون ما سواها، وليس أن لله تعالى كيفية مخصوصة في ذاته وصفاته جلّ وعلا مع إثبات جهلنا بها. ثم ماذا؟ نحن نجهل كيفية كثير من الحشرات ومن الجن والملائكة، فهل صار الحق جل وعلا على هذا النسق والعياذ بالله. نعم اليد لجبريل ثابتة، لكن كيفية هذه اليد مجهولة لنا، فنسبة اليد معقولة لكن لأن ذات جبريل مجهولة تصير يده مجهولة، وجناحه وإن كان الجناح معقول المعنى لكن جناح جبريل هل هو مثل جناح الصقر أو النسر أو غير ذلك فلا ندري لأننا لا نعرف "كيف هو"، إلا أن الكيفية من حيث المبدأ ثابتة لذات جبريل والكمية ثابتة له، فهل هكذا تقولون في ذات الله وصفاته؟ يعني تثبتون كيفية لذاته وصفاته ثم تنفون معرفتكم بكيفيتها؟ أكبر المُشبّهة في هذه الأمّة لم يزيدوا على هذا القول. اقرأ كتاب "التوحيد" (الذي يسمّيه الرازي كتاب الشرك) لابن خزيمة، وستجده يعيد ويزيد في أن لله وجه ويد واصبع وما إلى ذلك لكنه ينفي العلم بكيفيتها مع إثبات الصفة ذاتها. لا أعلم مُشبّهاً في هذه الأمّة يقول أن لله يد لها كيفية ونحن نعلم كيفيتها وهي مثل يدنا البشرية تماماً، ولو وُجد فهو من شذّاذ المُشبّهة، والأصل في المشبّهة كما عند ابن تيمية ومن قبله وبعده هو إثبات الصفة مع نفي العلم بالكيفية. وهذا نصّ لمحقق كتاب ابن خزيمة وهو وهابي يقول راداً كلام الرازي السابق [وتسميته كتاب (التوحيد) كتاب الشرك بناء على اعتقاد نفاة الصفات، بأن التوحيد هو: نفي الصفات الإلهية، لأن إثباتها يستلزم التشبيه، ومَن شبّه الله بخلقه أشرك، وهذا اعتقاد باطل ، لأنه لا يلزم من إثبات الصفات لله التشبيه لأن صفات كل من الخالق والمخلوق صفات تليق به"، وهكذا ابن خزيمة نفسه يقول في كتابه هذا "تعالى ربنا عن صفات المحدودين، وتقدّس عن شبه المخلوقين، وتنزّه عن مقالة المعطّلين"، ثم يلخّص المحقق ما يسمّيه مذهب السلف فيقول في الحاشية ص ١٣ [وقد بني السلف إثباتهم لأسماء الله وصفاته على أسس ثلاثة هي: ١-إثباتها، ٢-تنزيه الله-سبحانه وتعالى-عن مشابهة جميع المخلوقات في

أسمائه وصفاته وذاته، لقوله تعالى "ليس كمثله شيء" مع إثبات ما تتضمنه هذه الصفات والأسماء من حقائق تليق به-عز وجل-تحقيقاً لقوله "وهو السميع البصير". ٣-اليأس من إدراك كيفية هذه الصفات والأسماء لقوله تعالى "ولا يحيطون به علما"—سورة طه، آية (١٠) وقد نهانا النبي-صلى الله عليه وسلم-عن التفكر في ذات الله، لأن ذلك يؤدي إلى الهلكة. والقول في الصفات هو: كالقول في الذات، لأنهما من باب واحد، فهما من الغيث الذي لا نستطيع إدراكه أو الوقوف على حقيقته أو كنهه، لأن ذلك من الغيب المحظور علينا، والكيف المجهول عنا، كما قال الإمام مالك-رحمه الله-(الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة).] انتهى. نقلته بطوله حتى ترى أن مذهب المُشبّهة في هذه الأمّة مبني على إثبات الكيف للذات والصفات، مع إثبات الجهل بها، ويعتبرون هذا مخرجهم من نسبة التشبيه لهم. والحق أن لب لباب التشبيه ليس إلا هذا، فقد شبّهوا في الأصل ونفوا الفرع، بينما غلاة المُشبّهة فقط هم الذين يُشبهون في الأصل والفرع معاً كبعض كفرة أهل الملل الأخرى. بناء على ذلك، ما الفرق بين ما تذهبون إليه أنتم وبين هذا الكلام؟

مسألة أخرى مهمة هنا هي القول بأن النسب معقولة. ما المعقول منها بالضبط؟ يعني أخبرني مثلاً عن نسبة الحياة. ما هي الحياة "المعقولة" التي نستوي نحن والله تعالى فيها مع الجهل بكيفيتها لله؟

بالنسبة لقولي في المعاني المعقولة الكلية "إن كانت موجودة فقد أثبتنا شيئاً موجوداً يشترك فيه الله والخلق وهو شرك وتشبيه. وإن كانت معدومة، فكيف تكون معقولة.."، تقولون أن في هاتين العبارتين إيهام، أين الإيهام؟ أنا أتكلّم عن الموجودية أو المعدومية مطلقاً، لكن جوابكم كان إثبات الموجودية من وجه الذهن ونفيها من وجه العين، وهذا لا يقدّم ولا يؤخر في الرد على كلامي، بل يزيد في قوّته. لأني تحدّثت بالمطلق، فإن أثبت موجودياتها بأي وجه فهو تشبيه من هذا الوجه، وإن قلت بعدمها بأي وجه فقد نفيت معقوليتها من هذا الوجه. فكلامي مطلق، فلا مخرج منه إلا بجواب مطلق، وليس بإثبات قيود للمعنى. نعم جوابكم حبيبنا مفهوم لو كان كلامي هكذا "إن كانت موجودة في العين فقد أثبتنا..وإن كانت معدومة في الذهن فقد أثبتنا". الرد على المطلق يكون بالمطلق، أو بإثبات عدم التلازم بين ما المطلق الذي أثبته ما يترتّب عليه. لكنكم حبيبنا لم تقوموا بالأمرين معاً. إذن قولكم أن المعاني الكلية موجودة "في مرتبة الوجود الذهني لا العيني"، يعني أنكم تثبتون التشبيه على مستوى الوجود الذهني. فيرجع الكلام إلى أصله، كيف تثبتون التشبيه في مستوى الوجود الذهني؟ كذلك حين تقولون بأن المعاني الكلية معدومة في الأعيان، وهل من فائدة في تعقّل شيء لا تحقق له في الأعيان؟

وهل مدار التعقّل إلا على الحقيقة الواقعية ذاتها؟ فيبقى اعتراضي قائماً، إن أحببتم تجربة الرد عليه من جديد بناء على هذا الشرح.

ومسألة أخرى تتفرع عليها هي قضية إثبات وجود المعاني الكلية "في الأذهان" لا في الأعيان. أقول: الذهن نفسه عين من الأعيان، فالموجود فيه تابع حكمه له، بالتالي الموجودات الذهنية لها وجود عيني بهذا الاعتبار. هذا أمر. الأمر الآخر، قبل وجود هذه الأذهان البشرية، أين كانت تلك المعاني الكلّية؟ إن قلت معدومة، عاد الكلام. إن قلت موجودة في ذهن آخر، قلنا: الذهن مخلوق، فكيف تكون الصور التي فيه تعبّر عن شيء يشترك فيه الخالق والمخلوق؟ الأمر الثالث، المعنى المعقول في ذهن المخلوق هو معنى مخلوق أيضاً، وإنما لاحظه المخلوق، فكيف استطاع المخلوق أن يكتنه عين النسبة التي تعبّر عن "القدر المشترك" بينه وبين الخالق؟

أما قولك عن الماهيات الممكنات في حضرة الإطلاق "لا موجودة ولا معدومة" فالمقصود لا موجودة في الوجود العيني الكوني، ولا معدومة من حيث ثبوتها في علم الله. فهنا الاعتبار بالجهتين صحيح، لكن ليس هذا كلامي. كلامي عن المعاني الكلية المعقولة، هذه المعاني هل هي الماهيات الممكنات التي لا هي موجودة ولا هي معدومة مطلقاً أم من أوجه خاصة؟ ثم هل الأمور الكلية التي هي ماهية ممكنة يصح جعلها قدراً مشتركاً بين الذات المتعالية سبحانه وبين كيفيات الممكنات المحدودة؟

فما قولكم حبيبنا؟

قال: قرأت جميع ما كتبتم أحبابنا بحمد الله، وأما سؤالكم عن قولي، فأقول سؤالًا واحدًا لكم يُحيط بذلك كلِّه، يعرف جوابه الحكيم بالحكاية، ويشهده العارِفُ بالولاية، ويَدِقُّ عن فهمه ما سوى هذين الاثنين من الناس. وهو :

" حقيقة الواجب تعالى هل هي وجود بشرط لا أو هي وجود لا بشرط ؟ "

فإن كنتم تعرفون جوابه بمقام الحكمةِ فما الحكاية؟ وإن كنتم شهدمتوه بمقام الولاية فهل تحققّتُم بالدراية؟

وآخر قولي: اللهمّ أيِّدنا بالفتوحات العليَّة وصلّ وسلّم على الذات المحمدية واغفر لنا ما يكون وما قد كان.

والسلام على من اتبع الهُدىٰ.

قلت: السؤال المفصّل لا يُجاب عنه بالمجمل.لكن إن كان هذا آخر ما تريد قوله فتمام. وإن كنت أفضّل لك الجواب مفصلاً، لأننا بلغنا مرحلة مهمة في النقاش.

بالنسبة لسؤالكم: وجود الحق تعالى يتعالى على كل شرط من حيث ذاته، والشروط كلها مؤسسة على أسمائه، وكل علاقة شرطية في الأكوان من صنع حكمته، وظهور كل مشروط بعد قيام شرطه هو بفعله سبحانه.

ثم تنبيهات لكم من جديد أخي: في مقام البحث، لا تتستّر بالخطابيات. ولا تجعل الدعاء محل تفصيل الأفكار. وأهم شيء، "السلام على مَن اتبع الهدى" تُقال لفرعون ولا تُقال لموسى.

قال: فإذًا "بشرط لا شيء" أم "لا بشرط شيء"؟

لا أتستّر بالخطابيات فلا أخفي شيئًا حتى ألجأ للتستّر ولا أدري أين أسئلتكم التي رددت عليها بالخطابيات؟ كل أجوبتي في مقام التصحيح والشرح لكم بناءً على الدليل، هذا أوّلاً. أما أن "السلام على مَن اتبع الهدى" تُقال لفرعون ولا تُقال لموسى. فهذا يحتاج لبيان، فإنني قلتها لأن الحديث عن المراتب الوجودية وعن حقيقة الحق تعالى ممّا يدخل فيه هذا القول، إذ وكما تعلمون هناك بعض المراتب من يتوقف عندها يقع في الشرك، فمثلاً من يقف عند مرتبة الأسماء (مرتبة الواحدية) وهي الظل الممدود هذا شرك، وأيضًا من يقف عند مرتبة كنز الصفات وهي الدرَّة البيضاء، إلى آخره من الأمثلة. لذلك الهدى هنا لا نعني به معنى أحادي "اسود/ابيض أو "فرعون/موسى" بل يكون على درجات، وحسنات الأبرار سيئات المقربين. فتأمّلوا قبل الاتهام حتى لا تقعوا في ظلم أحد.

أما بخصوص الدعاء فلا أدري ما يزعجكم فيه، فإنني أضع الدعاء في آخر قولي دائمًا وليس في محل تفصيل الأفكار بالأصل، وهذا حسن. كأن نبدأ القول ببسم الله والصلاة على النبي ونختمه بدعاءٍ مع الصلاة على النبي أيضًا، فغريب يعني يزعجكم ذلك أخي سلطان؟

قلت: أخي كمال،

هذه آخر نصيحة مني في هذا الموضوع وأنت أدرى بنفسك بعدها: لا تشتغل بالدفاع عن نفسك في أمور الدين. كلامكم يطول في الدفاع عن الذات، بدلاً من الاشتغال بالموضوع.

أما عن سؤالكم عن الشرط: الله يتعالى عن هذه الثنائية أصلاً، وإ طلاقه الحقيقي منع حده من كل وجه بواحد منها. والقرءان شاهد على الوجهين من وجهين. فأصل الذات لا بشرط، والتجليات بشرط.

أما عن الشرك: فغير صحيح. لا شرك في الإيمان بالله الواحد بحسب درجات المعرفة. فإن صاحب الدرجة الأقل لو كان مشركاً بالنسبة للدرجة الأعلى لكان كل الموجودات من المشركين

حتى خاتم النبيين حاشاه، إذ "لا يحيطون به علما". ولا توجد في الله سيئة حتى يكون مَن وقف عندها ينطبق عليه "حسنات الأبرار سيئات المقربين"، إنما ذلك في الأعمال ودرجات النفس والاعتبارات التي لها أضداد، وليست في ذات الله وأسمائه الحسنى ودرجات المعرفة.

وأما الدعاء: فهو خير حين يأتي قبل أو بعد التحقيق وليس كمجرد تعليق أو عائق عن البيان.

الأسئلة التي لم تجب عليها هي كل الأسئلة في مقالتي الأخيرة. فلو أحببت الإكمال والتعوذ من الشيطان فتفضل. وإلا فنتوقف عند هذا الحد إن شئت، مع التنبيه إلى أن شيطان الهوى يدخل في المواضع المهمة لإعاقة الحكمة من الظهور والنفوس من التغيّر والانقلاب من الظلمات إلى النور.

قال:

جريتُ مَعَ العشاق فى حَلْبةِ الهَوَى
ففُقْتُهُمُ سبقًا وجئتُ على رِسْلي

فما لَبِسَ العشّاقُ من حُلَلِ الهوى
ولا خَلَعُوا إلا الثيابَ التي أُبلي

ولا شَرِبُوا كأسًا من الحُبّ مُرّةً
ولا حُلوةً إلا شرابُهُمُ فضلي

قلت: ختامها مسك.

...

سألني صاحبي بدر عن رأيي في صلاة على النبي يبدو أنها فُتحت له وهي: اللهم صل على سيدنا محمد نور المُدن وفاتح مكّة.

الجواب: لها تأويل سياسي وتأويل عرفاني.

أما تأويلها السياسي: فقولك {اللهم} يشير إلى المصدر الحق لكل شرعية سياسية وهو الله تعالى من حيث الأسماء الحسنى المتوجّهة على العالم لتكميله ولذلك تأتي كصيغة للدعاء فإن الدعاء طلب العبد الاستكمال بوسيلة الاسم الإلهي.

وقولك {صلِّ} يشير إلى النور الإلهي وعمود النور الواصل ما بين السماء والأرض، والذي به تقوم الخلافة الإلهية في الأرض.

وقولك {على} يشير إلى العبد الذي يرى نفسه الأدنى وتحت قهر وحكم ربّه وهذا مفتاح مقام الخلافة.

وقولك {سيدنا} يشير إلى المقام الآخر للخلافة وهو مقام الخدمة، كما أن المقام الأولى المشار إليه بـ"على" يشير إلى العبودية، فإن "سيد القوم خادمهم"، فالخليفة عبد الله وخادم عباد الله ولذلك تأتي بلسان الجمع "سيدنا" وليس "سيدي"، فالخليفة بالحق خادم الأمّة، خادم الجماعة، فهو وسيلة واحدة لكنه معطاء للكل.

وقولك {محمد} يشير بظاهره وأصله إلى نبينا صلى الله عليه وسلم الذي هو الخليفة الأول والنبي الخاتم والذي منه يستمد كل خليفة في هذه الأمّة سلطته المشروعة وهو المقام الثالث لخلفاء هذه الأمهة. ويشير بباطنه إلى معنى المحمدية، التي هي المقام الرابع للخلافة، يعني جمع المحامد والتي هي معاني وصفات الأسماء الحسنى، فمحمد هو الذي جمع معاني الأسماء فتخلّق بكل الأخلاق الحسنة "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة". ومن جهة الحمد يشير إلى المقام الخامس للخلافة الذي هو حمد الله، بمعنى أن يكون مركز الأمّة مشعّا بنور ولطف وجمال الحمد، فأنفاسه حامدة وليست كئيبة ولا مغمومة ولا حزينة "ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم"، ومن هنا بدأ كتاب سيدنا محمد ب"بسم" من التبسّم النفساني بسبب ذكر وإشراق الاسم الإلهي، وكان سيدنا صلى الله عليه وسلم أكثر الناس تبسّماً لذلك، فهو سبب فرحة "قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا".

وقولك {نور المُدن} بجمع المُدن يشير إلى جميع مُدن الأرض، والنور أثر الخلافة المحمدية، فإن كل ظلمة ظاهرة وباطنة تنقلب نوراً بوسيلتها بإذن الله. ومن ذلك قول النبي "أنا مدينة العلم"، فالمُدن هي النفوس الإنسية، التي الأصل فيها الظلمة والجهل "لا تعلمون شيئاً"، ثم بالنور المحمدي تُشع وتُشرق "وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب".

وقولك {وفاتح مكة} بإفراد مكّة يدل على القلب، فإن القلب واحد في الأمّة لقول النبي في تشبيه الأمّة بالجسد الواحد ومعلوم أن الجسد الواحد له قلب واحد، وقلب الأمّة هو مكّة، التي قد تكون بيد الجاهلية وقد تكون بيد الإسلام. فبعد إصلاح المدن الجزئية والمحيطة من حيث الظاهر، ينتقل الإصلاح إلى مكّة ذاتها فتُفتَح، فهذا طريق المحيط إلى المركز، وهو الذي سلكه سيدنا عليه الصلاة والسلام ولذلك صلحت المدينة أولاً ثم فُتحت مكّة، وإن كان طريق المركز إلى المحيط "أنذر أمّ القرى ومَن حولها" فالأمّ أوّلاً ثم مَن حولها طريق صالح أيضاً وهو الأصل ولذلك بُعث النبي في مكّة ابتداءً، لكن لما رفضوا انتقل الأمر إلى ما ورد في صيغة الصلاة

التي فُتحت لك أي تنوير المدن أولاً ثم فتح مكّة ثانياً. فهذه الصيغة مُباركة بدليل هذه الإشارة الحقيقية المطابقة للسنّة النبوية. كذلك هذا الترتيب يدل من حيث سياسة النفوس إلى تنوير مُدن الحواس الظاهرة بالشريعة وَالحواس الباطنة بالطريقة، قبل فتح مكّة القلب بسرّ الحقيقة، فهو طريق المنيبين إلى الله الذين يبدأوا من الخارج إلى الداخل.

فهذا من جهة سياسة النفوس وسياسة الأرض.

أما تأويلها العرفاني: فقولك {اللهم} يشير إلى مقام جمع جميع الحقائق بسرّ الهوية الإلهية البسيطة ذات الوحدة المطلقة.

وقولك {صلِّ} يشير إلى أول ظهور الإرادة الإلهية، بما في العلم الإلهي من أعيان ثابتة تطلب الظهور.

وقولك {على} يشير إلى هذه الأعيان الثابتة القابلة لظهور الهوية الأحدية بها.

وقولك {سيدنا} يشير إلى الشيء المطلق الذي عبّر الله عنه بقوله "كل شيء" مثل "وهو بكل شيء عليم" و "على كل شيء قدير"، فلاحظ "شيء" مفرد وليس أشياء، بينما " كل" تشير إلى كثرة متعلقة بهذا الشيء. وهكذا الحال في الحقيقة، لا يوجد إلا شيء واحد، وهذا الشيء الواحد هو الذي يخدم "كل" الأفراد بالتشكّل بأشكال مراتبها والتعيّن بدرجات أعيانها، فهو شيء مجرّد تام التجرّد وقابل لكل أنوا ع ودرجات التجسّد، وهو المعبّر عنه بحقيقة كلمة "سيدنا".

وقولك {محمد} يشير إلى أن هذا الشيء ليس خالياً في ذاته عن كل معنى، بل هو الجامع لكل ما تعلّق به من الأسماء الإلهية مثل العلم "وهو بكل شيء عليم"، ومثل القدرة "على كل شيء قدير"، ومثل الخلق "خالق كل شيء"، وهكذا بقية الأسماء الحسنى. فذلك الشيء مشتمل على كل ما يشاء الله إظهاره في الممكنات من الكمالات بلا استثناء. فهو "شيء" لأنه مجلى كل المشيئة الإلهية، واسمه الأعظم هو "محمد"، ولذلك اسم "محمد" من أربعة حروف لأن العوالم التي يمكن أن تظهر من حيث المعنى الكلّي هي أربعة عوالم لا غير، والتي تسمّت بالظهور باسم العزة والعرش والسماء والأرض، لكن في اسم "محمّد" حرف مخفي في الميم المشددة وهو الحرف الخامس الغيبي فيه، وذلك سرّ الصفة الإلهية التي تجلّت به. وجمع النبي هذه الحقائق الخمسة بتسبيح "سبحان ذي الملك والملكوت، سبحان ذي العزة والجبروت، سبحان الذي الذي لا يموت"، فالملك والملكوت والعزة والجبروت أربعة عوالم، والخامس الآخر الذي هو الأول في الحقيقة هو "الحي" يعني الأسماء الحسنى. فاسم "محمد" يعبّر عن كمال "الشيء" المعبّر عنه قرآنياً "كل شيء" إذ فيه كلّيات معاني الأسماء الإلهية.

وقولك {نور المدن} تفصيل العوالم الأربعة السابق ذكرها، يعني مدينة الملك الجسماني والملكوت النفساني والعرش الروحاني والعزّة الصفاتي. فإن هذه المدن مظلمة بمعنى لا ظهور لها إلا بنور محمد، لأن العالَم فراغ وظلمة وقابلية محضة لا فاعلية فيها إلا بعد إشراق نور الأسماء الحسنى بوسيلة شيئية الذات المحمدية.

وقولك {وفاتح مكة} يعبّر عن مكّة الاسم الإلهي، فإن الذي فتحه في العالَم هو محمد، كما أن سيدنا محمد هو الذي جاء بالقرءان الذي افتتح بـ"بسم الله" و "اقرأ باسم ربك"، فإن قراءة سيدنا محمد من حيث ذاته العليا هي التي جعلت الأكوان كلّها تظهر، كما أن قراءة سيدنا محمد من حيث شخصه الطبيعي هو الذي جعل القرءان بآياته كلّها تنتشر. هذا أمر. وأمر آخر، كما أن مكّة الأرضية قد تكون بيد جاهلية وقد تكون بيد إسلامية، فكذلك الاسم يجمع بين معنى جاهلي ومعنى إلهي حقيقي، وذلك باعتبارات. منها أن الاسم إذا نظرت إليه من حيث هو لفظ لغوي فهو جهل بمعنى لا يعبّر عن حقيقة المسمّى، لكن الاسم إذا نظرت إليه من حيث معناه ودلالته أو من حيث مباركة الله له حتى يصبح فعّالاً بحق فإنه إلهي يُسلّم الذاكر إلى الحضرة الإلهية "اذكروني أذكركم". اعتبار آخر، أن الاسم الإلهي قد يتجلى بالقهر وقد يتجلى اللطف، فإن الجاهلية وكل المظاهر النارية إنما هي تجليات قهر الحق تعالى "عذابي أصيب به مَن أشاء ورحمتي وسعت كل شيء" فالعذاب عذابه ومنسوب له، وعليه، سيدنا محمد هو وسيلة انقلاب التجلي من القهر إلى الرحمة، "جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً"، فالمجيء للرسول وطاعة أمره باستغفار الله "قل استغفروا ربكم" واستغفار الرسول لك، هذه ثلاثة كلها تدور حول ذات وأمر وعمل الرسول، حينها تجد الله "تواباً رحيماً" بأسماء الجمال واللطف. قال الحق تعالى في الحديث القدسي "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرَف فخلقت الخلق ليعرفوني" وظهر الخلق وانتشرت المعرفة بفتوحات سيدنا محمد الكونية "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين" "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" وكذلك الزمنية "بلسان قومه ليبين لهم". بالتالي هو فاتح مكّة مجالي اسم الرحمن، ومكّة الأكوان، ومكّة الإنسان.

هذه الصلاة البدرية. أشرقت فيها الشمس المحمدية، وتمّ معناها، وهي من تسع كلمات كما أن التسعة تمام العدد. "في تسع آيات إلى فرعون وملأه".

...

عن المعاد:

الروح لا يموت حتى يُبعَث.

البدن لا يُبعَث عينه، لتبدّل نشأته الدنيا في الآخرة، وَلتغيّر صور الأبدان كما ورد في الرواية، وَلكون الحشر على صور النوايا والعقائد والأعمال، فجزماً البدن الأخروي إن كان فليس هو هذا البدن الدنيوي.

المعاد إذن معاد نفس. {علمت نفس ما أحضرت} {لا كلّم نفس إلا بإذنه} {يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها} {جاءت كل نفس معها سائق وشهيد} {تجد كل نفس ما عملت}

...

{وأعتزلكم} لا
{وما تعبدون من دون الله} إله
{وأدعو ربي} إلا
{عسى ألا أكون بدعاء ربي شقيا} الله.

...

هل الإنسان مُسيّر أم مُخَيَّر؟
الخاصّة والحُكّام مُخيّرون،
العامّة والعوام مُسيّرون.

قال: ممكن توضيح لكون العامة مسيرين؟ ألا ينقض هذا حساب كل نفس على حدة يوم القيامة؟ أم هو لسياق مختلف؟

قلت: السياق مختلف. هذا تأطير للمسألة في صورتها السياسية بدلاً من صورتها العقائدية المعتادة. يعني هو إرجاع للمسألة إلى أصلها السياسي وتفسيرها تفسيراً سياسياً. فالعامّة لا اختيار لهم لأنهم تحت القهر والجبر من الخاصة الذين يختارون ما يشاؤون أن يفعلوه بهم. ومن هنا روي عن معاوية أنه قال "نحن الزمان، مَن رفعناه ارتفع، ومَن وضعناه اتضع" أو كما روي.

...

قيل: لماذا المسلمون في استضعاف عام وذل شامل في العالَم اليوم؟
أقول: بل نحن أقوى أمّة في الأرض بلا منازع، لكننا لا نُظهر قوّتنا، ولم يغلبنا غيرنا بل نحن نغلب ونقهر أنفسنا بأنفسنا، ولم يمنعنا غيرنا من الظهور بكل ما فينا وما لدينا بل نحن الذين نمنع أنفسنا لسبب أو لآخر.
تقول: الدليل؟

أقول: غزّة. جماعة من أقل من خمسين ألف مقاتل، في حصار شديد منذ عقود، ومع كل التضييق والقلّة، فقد قاموا أحد أكثر الجيوش دعماً عسكرياً ومالياً وسياسياً واجتماعياً في العالَم، مع دعم أمريكي وأوروبي بل وحتى عربي "إسلامي" (تأمل)، ومع كل ذلك لم يستطع كل هؤلاء كسر مقاومة غزّة حتى اللحظة وقد مرّ أكثر من ستّة أشهر من الحرب المكثّفة. تريد أن تقول لي أن أمّة من نحو مليارين، من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، ومراكز إشعاعها تصدع بالأذان والصلاة من المشرق إلى المغرب، وأفرادها فيهم من جميع أصناف الناس الذين تتخيّلهم ولا تتخيّلهم، تريد أن تقول لي هؤلاء في حالة "استضعاف" في واقع الحال. نحن مثل عملاق وضع نفسه في السلاسل وصار ينوح ويشكو من القيود الخارجية. نحن أكثرية في نحو ستّين دولة في العالَم في جميع القارات باستثناء القارة الأمريكية، وقوّة عظيمة في عشرات غيرها، وأقلّية قوية متعلّمة وثرية في معظم ما سوى ذلك. الشيء الوحيد المرعب للدول الظاهرة بالحكم اليوم هو إذا قمنا من نومنا كما قمنا أوّل مرّة. العالَم منذ قرن تقريباً يجرّب ولأوّل مرّة منذ فجر "أُذن للذين يُقاتلون" الوضع مع غياب الأمّة الإسلامية عن الحركة في الأرض والظهور بالروح الخاصة. وكل ما حدث ويحدث لنا إنما هو حجج ستدعم ما ستقوم به الأمّة إن شاء الله لاحقاً، فكل اعتراض سيأتيها بعد ذلك سيُرَدّ عليه من حادثة أو حوادث مضت، حتى لا يبقى عذر لمعتذر أو مُتعذِّر. الحركة الأولى للأمّة استغرقت زهاء ثلاثة عشر قرناً خرجت فيها من استضعاف مكّة إلى الحكم في ثلاث قارّات في العالَم وكونها مركز الأمم، والآن قرن من السكون، وحين يأتي أمر الله ستأتي حركة تحقق قول النبي صلى الله عليه وسلم "إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، فإنَّ أمّتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها". كما أن خلق الإنسان يمرّ بمراحل حتى يصل إلى طور النفس المطمئنة، فكذلك الأمّة تمرّ بمراحل ظهور وفيها سكون ثم بعدها تمرّ بالتغيير المعبّر عنه في خلق الإنسان بقوله "ثم أنشأناه خلقاً آخر" وقال "ونفس وما سواها"، يعني المراحل الأولى لتكوين ظاهر الجسم، ثم مراحل تكوين باطن النفس. فكذلك استقرّ جسد الأمّة عبر قرون، ثم امتداد، ثم ظهور نفس الأمّة، ثم أطوار نفسية حتى تبلغ طور الاطمئنان ظاهراً وباطناً.

...

قال: ما رأيكم في الجانب التشريعي من ناحية تقديم الأضاحي في العيد؟

قلت: ما القصد بالضبط.

قال: يعني اذا اتبعنا النظام النباتي وما قتلنا الحيوان. في عيد الاضحى بماذا نضحي؟

قلت: عيد الأضحى حكم شرعي، والنظام النباتي في حياتك الخاصة، وتطبيق الحكم الشرعي منفصل عن اتباعك الخاص للنظام النباتي، فلا تعارض. الذي يصير نباتياً ليحرّم ما

أحل الله فهذا لا علاقة له بالدين أصلاً وقد كفر، لكن الذي يتبعه اختياراً للأسلم والأحسن مع عدم التحريم، فهذا حفظ الدين ومن الدين حكم الأضحية التي تُقام مرّة في السنّة بحيوان واحد فقط، فلا إسراف في من أي وجه معتبر.

هذا طبعاً على فرض أن تقديم الأضحية من الحيوان واجباً وجوباً عينياً لا مخرج منه، بمعنى أنه لابد من التضحية بحيوان مخصوص ولا يمكن تقديم بديل على الحيوان، وهو الرأي المستقر الشائع في جميع مذاهب الأمّة. فلو فرضنا أن نقداً فقهياً حصل لهذا الحصر، وأسس رأياً آخراً بأدلة مقنعة معتبرة شرعاً، وجعل تقديم النباتات بدلاً من الحيوان مقبولاً بحسب أصول الشريعة، فحينها يختلف الجواب. ولم أقم بمثل هذه الدراسة حتى أعطيك رأياً فيها، ولا أعرف أحداً قام بها حتى أدلّ نفسي وإياك عليها. إلا أني أذكر هذا الاحتمال هنا حتى يكون باباً للبحث، وحتى نستوفي جوانب المسألة.

...

سأل سؤالاً مطوّلاً عن قول الملائكة "أتجعل فيها مَن يفسد فيها ويسفك الدماء"، وأشار إلى ما يحدث في غزّة الآن وقال فيما قال: لماذا تستمر حلقة هذا الفساد؟ وسأل تأويلاً للآية.

أقول: جواب أصحاب هذا القول "أتجعل فيها" موجود في نفس قولهم، كما أشار شيخنا محيي الدين في الفصوص. لأن أصل الفساد والسفك هو تقديم الأنا على الغير. فحين أقدّم جسمي على الأرض يحصل الفساد في الأرض، وحين أقدّم نفسي على الناس يحصل سفك الدماء. فأصل الأمر تقديم الأنا على الغير. وهذا بالضبط ما تجلى في قولهم في حق آدم " أتجعل فيها مَن يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك" فقدّموا أنفسهم على آدم فاعترضوا بل وتكلّموا فيه بغير حضوره فتكفّل الله بالدفاع عنه. وهذا مفتاح ما أشرت إليه.

فإن ما يحدث في غزّة خصوصاً هو بالضبط هذا: الصهاينة يرون الأرض أرضهم من دون أرض الفلسطينيين، ويرون أنفسهم أعزّ من نفوس الفلسطينيين، وراحتهم أولى من راحتهم، وأمنهم أولى بالاعتبار من أمنهم.

وهذا أيضاً ما يحدث في حياتنا عموماً، إلا مَن رحم ربي وجاهد نفسه. قال الله حتى فيما بين المسلمين وحتى فيما بين أخصّ العلاقات الحميمية "وأُحضِرَت الأنفس الشُح". فإذا كان الأنفس شحيحة حتى فيما بينها وبين أزواجها السابقين، أو يجوز عليها ذلك، فليس من المستغرب ظهور شتّى أنواع النزاع بين الأنفس والناس.

المبدأ واحد وهو تقديم الأنا على الغير. انظر الآن في حياتك الخاصة وكم تقدّم أناك على غيرك، وقس هذا على ما يحدث في العالَم، مع اختلاف الدرجات والأشكال طبعاً. لذلك عبّر الله

عن وضع المؤمنين فقال "لا تخرجون أنفسكم من دياركم" فعبّر عن الأخ في الدين بالنفس، وهو قول النبي "يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه" و "المؤمن مرآة المؤمن"، يعني لابد من توحيد الأنا بدلاً من تفريقها، وقال "كالجسد الواحد". كل هذه التعبيرات تدور مدار جمع الأنا بالغير بدلاً من تفريقها عنه الذي هو أساس الفساد والسفك.

لكن هل جمع الأنا بالآخر مطلق؟ الأصل فيه هو: لا. بل الجمع بالإيمان حصراً. "أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم" "أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين" "المؤمنون أخوة". فأصل الرابطة هي الدين. إلا أن هذه الرابطة هي الخاصة. وقال في الرابطة العامّة "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين"، وقال "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا". فالرابطة العامّة مبنية على السلام والإنسانية، كما أن الرابطة الخاصة مبنية على الإسلام والروحانية.

لكن ما المخرج من وضع الأمّة الحالي الذي بعث فيك هذا التساؤل؟ جوابه في بقية الآيات. فإن أوّل ما قاله الله بعد جوابه الملائكة هو {وعَلَّم آدم الأسماء كلّها}. كل فرد فينا آدم، وتفعيل آدميته بالتعلّم من الله وتعلّم الأسماء كلها. حين تصبح أكثرية أمّتنا من "بني آدم" حقاً وفعلاً بهذا المعنى، وتصبح الأكثرية من الخلفاء الإلهيين، حينها سيتغيّر وجه الأرض بنور مبين.

...

{وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتّبع ما وجدنا عليه ءاباءنا أولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير}

من التحريفات الظاهرة لهذه الآية، الاحتجاج بها فيما بين المسلمين حين يتباحثون في العقائد والشرائع والأخلاق، فيرد الواحد على صاحبه بأنه يتبع الآباء ويترك ما أنزل الله. فإن هذه الآية في قوم يقولون {بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا} لاحظ {بل نتبع}، يعني لا نتبع ما أنزل الله بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا، فهؤلاء قوم يرفضون أصلاً ما أنزل الله ولا يقرّون به لا أصلاً ولا فرعاً، لا نصّاً ولا فهماً. ثم هذه الآية في قوم يتبعون {الشيطان} وليس يتبعون القرءان والرسول. بحث المسلمين ليس إلا في عين {ما أنزل الله}، أي هو بحث في تقرير معنى ما أنزل الله. وحين يرجع بعضهم إلى قول بعض معلّميهم وآبائهم في المعاني والعقل، فإنه لا يرجع له لأنه يضاد أو يستقل عن ما أنزل الله في عقيدته، بل يرجع إليه لأنه يرى أنه أعلم وأولى بفهم نفس {ما أنزل الله}، يعني هو يريد اتباع ما أنزل الله، وليس ترك ما أنزل الله كما هو ظاهر هذه الآية. فأنت حين تحتج بفهم للتنزيل، ويحتج مسلم غيرك بفهم آخر للتنزيل، فأنت وهو سواء من حيث إرادتكم الفهم فيه واتباعه كما هو في الحقيقة. فلا يستوي هذا ومَن يقول {بل نتبع ما

وجدنا عليه آباءنا} إلا عند مَن لا يُنصف من نفسه ولا يراعي حرمة الأخوة الدينية. ونستغفر الله من الوقوع في مثل ذلك بغياً وجهلاً وغفلةً.

...

قالت: هل في حكم اي شيء يحرم الزواج من شيعي سنيه.

أقول: الأصل جواز زواج كل مسلم بكل مسلمة. والشيعي إن كان مسلماً جاز الزواج منه، وإن لم يكن مسلماً فلماذا يسمحون له بالدخول إلى مكّة وبقية مواضيع المسلمين. الشيعي يقوم بأركان الإسلام الخمسة، ويؤمن بالقرءان، فلم يبق شيء من الإسلام إلا وهو عنده مثل بقية المسلمين تماماً من هذا الوجه. الأصل إذن حلّية هذا الزواج.

لكن كما أنه في اختيار المسلمة الزواج من مسلم توجد قيود وشروط ومقاصد تراعيها، فليس كل مسلمة تتزوج واقعياً أي مسلم ولو كان تام الإسلام والإيمان والإحسان، فالزواج ليس قضية فقهية بسيطة "حلال/حرام"، بل توجد اعتبارات أخرى يراعيها كل المسلمين وغير المسلمين.

الأصل عندي في المرأة أن تتزوج رجلاً تراه معلّماً له في الدين. يعني ترى أن صحبتها له ستنفعها في دينها وسيزيدها منه. فإذا كانت المرأة سنّية، والرجل شيعي، فالسؤال: هل هذه السنّية ترى الشيعي صاحب دين تريد تعلّمه منه؟ إن كان كذلك، فعلى الأغلب تريد هي التشيع أيضاً، وإن لم يكن كذلك، فقد وضعت عقبة أمام نفسها وأولادها من بعدها.

طبعاً الأمر يختلف أيضاً بحسب الظروف الخاصة بهذين الاثنين. يعني هل هي من بيئة وطبقة تكون للرجل فيه كلمته المطلقة وستتبعه في اختياراته ورأيه بغض النظر عن قناعتها؟ إن كانت كذلك، فعليها أن تنظر هل تريد أولادها أن يتربّوا على التشيّع أم لا. هذا على فرض أنه شيعي متعصّب يريد فرض تشيعه على أولاده، لكن إن لم يكن كذلك فتلك قضية أخرى. فمستوى تديّن وعمق اعتقاد السنّية والشيعي عنصر مهم في الاختيار.

عنصر آخر هو نوع التشيع. زيدي، اثنا عشري، اسماعيلي، أم ماذا بالضبط. ثم ما عقيدته في الأمور المهمة في الدين. فلابد من النظر في كل ذلك ولا يمكن الحكم والنصيحة إلا بعد تبيّن مختلف عناصر الأمر.

فإذا كان سؤالك عن "حلال/حرام" فقط، فالجواب العام هو: حلال لأنه مسلم. وإن كان سؤالك عن الاختيار الشخصي، فقد ذكرت لك بعض العناصر التي تأخذيها بعين الاعتبار. وعليك بالاستخارة عموماً والله يوفقك للأحسن والأسلم لك ولأولادك برحمته وفضله.

...

كل مُحرَّم وكل عقيدة مرفوضة في القرءان إنما النظر فيها إلى الله وليس إلى الخلق. يعني لأن العمل أو الاعتقاد يتضمن نوع كفر بالله وجهل به.

مثلاً، السرقة. لا عبرة فيها بمصلحة الناس وحفظ ممتلكاتهم على طريقة أهل الدنيا، لكن المنظور هو مثلاً كفر السارق بضمان الله له رزقه، فبالسرقة يفترض أن الله لم يرزقه فيحتاج إلى انتزاع رزقه من رزق غيره. كذلك الله أراد استخلاف الناس في الأموال، فالسرقة عصيان لإرادة الله هذه، وفيها جعل السارق إرادته فوق إرادة الله.

وعلى هذا النمط، كل ما رفضه القرءان إنما رفضه لسبب إلهي لا دنيوي. وإن كان في الأمر "مصلحة" دنيوية، فإنها في أحسن الأحوال تبع لـ"المصلحة" المعرفية الإلهية.

...

القرءان من حيث روحه أمر الله، ومن حيث لسانه خلق الله.

وأمر الله ليس ذات الله، فإنه قال "أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نَشاء من عبادنا"، فالروح من أمر الله، وكان النبي لا يدريه "وإن كنت من قبله لمن الغافلين" وما كان النبي غافل عن الله تعالى من حيث ذاته. ثم الروح مجعول، "ولكن جعلناه" فأمر الله مجعول لله، لكن ذات الله غير مجعولة، فإن ذات الله لا تدخل تحت القدرة الإلهية وإنما القدرة "على كل شيء" أي الماهيات الممكنات والمعلومات والمحدودات وكل ما تحت المشيئة الإلهية. ثم الروح وسيلة "نهدي به"، وذات الله ليست وسيلة بل الوسيلة تُبتغى إليه سبحانه كما قال "اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة".

إذن ما سوى الله ليس فقط المخلوقات، بل الأمر والمجعولات والوسائل. "ألا له الخلق والأمر" فالأمر مثل الخلق من هذا الوجه، وإن كان غيره من وجه آخر وهو الوجه الذي يتميّز به الأمر عن الخلق، لكن الأمر ليس الخالق كما أن الخلق ليس الخالق سبحانه وتعالى. "لله الأمر" وليس: الله الأمر. "كل أمر مستقر" وذات الله لا تدخل في الكليات ولا تتعدد بأي حال.

لو اكتفى الناس ببيان القرءان، لقلّ الخلاف أو لزال بين أهل الإيمان.

...

الإيمان أن ترى الآية في نفسك وترى حقيقتها الباطنية، ثم تعمل بها، قبل ظهور آثارها في الآفاق وخارجك. أما إذا ظهرت آثار الحقيقة في الخارج فحينها "لا ينفع الذين ظلموا معذرتهم ولا هم يُستَعتَبون" أقصد في الآخرة، أما في الدنيا فقال "لنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون" فتُعطى أكثر من فرصة لقبول المبادئ الشرعية إيماناً قبل الموت حتى تترجع برؤية بعض الآثار السيئة للكفر والعصيان فتعرف استنادها إلى حقيقة عليا قبل ظهور تلك الحقيقة العليا في الآخرة.

...

أرسل لي كلاماً، وهو نفس الشخص الذي كان يدعي من قبل أنه يرى شيخنا محيي الدين ويتخاطب معه أو تحصل له أنواع إلهامات خاصة وقد ذكرته في كتب لي سابقة، أرسل لي الآن عبارة أخرى يبدو أنه يدعي أنه تلقاها بالإلهام، وهذا كلامه:

السلام عليكم سلطان. "حان الآن وقت تجاوز مقام طه". ما هو تأويلك لهذه الجملة؟ ما هو مقام طه، وماذا يعني تجاوزه؟ + لا اتذكر الجملة هل كانت "مقام طه" أو "منزل طه".

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته

طه يُراد به واحد من أربعة أمور عموماً.ولا واحد منها يصح تجاوزه.

الأول: رسول الله. وتجاوز الرسول وقوع في النار. "فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم"

الثاني: البيان. وتجاوز البيان يكون بالكتم، والكتم كفر. "لتبيننه للناس ولا تكتمونه" "يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون".

الثالث: كلام الله. وتجاوز كلام الله يعني الدخول في مقام رؤية الله، وهو ما سأله موسى وتعلم أين انتهى به الحال حتى قال "سبحانك تبت إليك".

الرابع: الرجولة. وقد قال "رجال لا تلهيهم" و "رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه".

فإذن احذر من وسوسة الشيطان.

...

قالت: السلام عليكم ، لو سمحت قرأت قبل شوي ان المقصود ب قطع يد السارق هي ابعاده ومنعه من الاستفادة ب اي طريقة.. مو قطع يده بالمعنى الحرفي (البتر او فصل اليدين عن الجسم)فهل اللي قرأته صح؟ ولا فعليًا عقوبة السارق قطع اليد (البتر)؟ رغم انها عقوبة قاسية فحبيت اسأل.

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركأته.

لو كان هذا المقصود: فما عقوبة مَن يسرق وهو أصلاً بعيد عن الشيء. يعني هو أصلاً لا منصب ولا مدخل له للشيء بطريقة مشروعة ابتداءً حتى نمنعه عنه انتهاءً.

ثم الإبعاد والمنع من الاستفادة ليس عقوبة على الفعل الماضي الإجرامي، لكن هو شيء يتعلق بالمستقبل. فماذا نفعل بعقوبة الفعل الماضي؟

ثم ما معنى الإبعاد بالضبط؟ شخص دخل بيتاً وسرق، كيف نبعده؟ هو أصلاً سيبتعد من نفسه عن البيت ! جري !

وأما إن كان المقصود بوضعه في السجن. فلو أراد الله السجن لقال "فاسجنوه"، كما قال فرعون لموسى "لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين"، ولما قال "فاقطعوا أيديهما". ثم السجن عقوبة أقبح وأشد من كل وجه من قطع اليد. لماذا؟

أولاً، لأن السرقة أخذ ملكية البرىء، والسجن تكاليف إقامته تتحملها الأمة نفسها يعني سيتم تكليف الأمة أموال لمعاقبة الذين سرقوا مالها!؟ أي عقوبة هذه؟

ثانياً، سلب الحرية بالسجن أعظم من سلب اليد من الجسم. فالحرية أقدس من الجسم والمال. فلا عدل بينهما.

ثالثاً، في السجن قد تحدث جرائم ومشاكل متعددة وتتضمن أذية جسم وأحياناً قتل متبادل وبقية مشاكل السجون المعروفة.

رابعاً، كم يوم سنضعه في السجن؟ ليس في الآية إلا "فاقطعوا أيديهما" ولا كلام عن مدة حبس.

وهكذا وجوه كثيرة ترد هذا التحريف.

أما قولك أنها عقوبة قاسية، فأقسى منها انتشار السرقة والخوف من السرقة وأحياناً جرائم القطع والقتل التي تصاحب فعل السرقة. قبل يومين هنا قريب من بيتي خرج ممثل مشهور في الليل فوجد شخصاً عند سيارته فظنه عامل حكومي يريد سحب سيارته بسبب وقوف خاطىء وإذا بالرجل سارق يريد فتح السيارة فلما رآه سحب مسدساً وقتل صاحب السيارة، شاب جميل في ريعان الشباب وكان شهماً جريئاً لدرجة أنه لما رأى المسدس دفع صاحبه الذي كان بجانبه لكي يحميه وفداه بحياته. شخص كريم مثل هذا راح ضحية عملية سرقة. فأيهما أشد إرهاب السارقين بالقطع أم تحمّل الأبرياء والمساكين لرعب وقطع وقتل واغتصاب وبقية ما يصاحب السرقات عادة؟

كل آية لها درجات في التأويل وتجليات في التنزيل.

القطع يتناسب مع السرقة. فمثلاً السارق بالجسم قطعه جسماني، والسارق بالكلام قطعه كلامه وهكذا.

مثلاً شخص يحرف القرءان، يسرق الآية بنسبة معناها لعقيدته الخاصة ومذهبه بدون حق. فمثل هذا لابد من قطع يده، ويده هي الدليل الكلامي الذي عبر استعماله أخذ الآية ونسبها لمعناه الباطل. فلابد من قطعه بتفنيد كلامه وإبطال دليله.

وهكذا كل سرقة لها قطعها الخاص بها. لكن لا يجوز نقض نوع بنوع. لكل نوع حكمه.

قالت: طيب هل العقاب (قطع اليد) يطبق على اي نوع سرقة؟ ولا حالات وحالات؟

ولا نشوف مقدار تأثير السرقة على الشخص المسروق وبعدها نحدد؟
لان قرأت ان يطبق قطع اليد على السارق اذا زاد مقدار اللي سرقه ربع دينار.. يعني اذا سرقت مثلا ٥ دولار من شخص المفروض بالاسلام يطبق علي الحكم (قطع اليدين)؟

قلت: تفاصيل ذلك في كتب الفقه ولا داعي للدخول فيها هنا. توجد شروط كثيرة صعبة لتطبيق العقوبة، ولو كانت سهلة لوجدنا الناس مقطعة أياديها في كل مكان.

وَقالت: وانتهيت من كتابك السادس قبل شوي ورحت اناقش اشخاص عنه ، كتاب حكم الردة في كتاب الله
ومع كل الدلائل والكلام اللي قلته بالنقاش لهم ، كانوا مصرين على ليش مافي توضيح عن ليه ابو بكر قتل المرتدين مع الدليل
ف لو ممكن تذكر لي بعض النقاط بخصوص هالموضوع لان ما لقيتها
بالذات ان كان في حروب كاملة اسمها حروب الردة.. هل كانت تقتصر عامةً ع المرتد او اللي "طلع" من الاسلام؟ ولا سياسية بحتة؟

قلت: بالنسبة لقتال أبي بكر :

أولاً، أبو بكر ليس رسول الله. لذلك هو نفسه لما أراد أن يقاتلهم رفض عمر بن الخطاب وغيره، فلو كان مجرد رأيه حجة شرعية وواجب حتم لما خالفه أحد. نعم رضي عمر بعدها بالقتال بحجة "شرح الله صدري لما شرح له صدر أبي بكر". لكن لم يبين لنا ما السبب الفعلي لهذا الشرح. إذن المسألة مفتوحة للنقاش من أول يوم. فإذا كان رأينا خطأ الحرب، فهو رأي سياسي عملي وإن كان الاعتماد فيه عند صاحبه على رأيه الديني.

ثانياً، أبو بكر نفسه لم يقل آية ولا حديث عن النبي يوجب ذلك. اقرأي كلامه نفسه في تبرير هذه الحرب وستجدي ذلك من لفظه. قال مثلاً "لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة". ولو جاز ذلك لوجب قتال كل المسلمين والحكم بردتهم لأن الله قال أيضاً "أقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون" فهنا جمع الله بين الصلاة والشورى العامة، وقد فرقوا بين الصلاة والشورى منذ القديم. ثم إن العرب لم ترفض الزكاة مطلقاً على ما يبدو، بل رفضت دفع الزكاة لأبي بكر كبدل للرسول، وهذا ليس إنكاراً للزكاة نفسها. وهكذا توجد جهات كثيرة للنقاش هنا.

الذي يظهر لي بعد التتبع والنظر هو أن العرب الذين حاربهم أبو بكر رحمه الله حوربوا أساساً لهذه الأسباب:

الأول، عدم دفع الزكاة رفضاً لحق الفقراء عندهم. الزكاة هي كما قال النبي "تؤخذ من أغنيائهم وتُرد على فقرائهم". فهؤلاء الأغنياء رفضوا حق الفقراء شرعاً، فوجب قتالهم لأن الحق الذي لا يعطيه صاحبه طوعاً يؤخذ منه جبراً، مثل الضريبة.

الثاني، من هؤلاء العرب مَن جيّش الجيوش لكي يهاجم المدينة، فكان في الحرب جانب دفاعي أيضاً.

الثالث، قد يكون في عموم أتباع هذه القبائل من يريد الاسلام لكن تبعيته لرؤوس قبيلته المنحرفين جعله يرتد معهم، فحورب الرؤوس لتخليص الأتباع منهم.

الرابع، الإسلام فيه جانب دولة، والدولة كانت مركزية توحد الأطراف، فمن خرج منهم بغير الحق الذي دخل به حورب ليعود. وهذا جانب سياسي بحت.

ففي الجملة الغالب على العملية كلها الجوانب السياسية والمالية. فحتى لو كانوا مسلمين تمام الإسلام وفعلوا فعلاً يوجب القتال وجب قتالهم، مثل البغاة من المؤمنين.

والخلاصة: هو رأي وليس نصاً شرعياً. ونحن متعبدون بالكتاب وليس برأي الحكام ولو كانوا مَن كانوا. وافقنا أو خالفنا فهذا شأن لا علاقة جوهرية له بترك الدين.

هذه بعض الأفكار في الموضوع، ويحتمل بحثاً أكثر تفصيلاً.

وأما الرد على كل ما كتبته في كتابي عن الردة بالقول "فماذا عن أبي بكر"، فهذا رد للقرءان والسنة وكل حجة بفعل صحابي يحتمل أوجهاً كثيرة. وليس هو من العلم في شيء.

قالت: تم فهمت ورح ابحث اكثر بالموضوع

قلت: موفقة الله يفتح لك وارجعي لي بأي نقد أو سؤال كلما أحببتي إن شاء الله نتناقش فيه.

...

{تلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه، نرفع درجات مَن نشاء}: كل حجّة درجة. ولكل حجّة درجات من حيث تكوّن الحجّة الصحيحة من معاني متعددة. وكل قول للحجّة درجة. وكل فعل بناء على حجّة درجة. وكل صبر على حجّة درجة.

...

{هنالك تبلوا كل نفس ما أسلفت، ورُدّوا إلى الله مولاهم الحق، وضلّ عنهم ما كانوا يفترون} ثلاثة أسماء إلهية، كل اسم له جملة من الجمل الثلاث لهذه الآية.

اسم {الله} جملته {هنالك تبلوا كل نفس ما أسلفت}. فالنفس التي أسلفت العلم والذكر والعبادة لله وحده، فهذه سترى حقيقة ما أسلفت هنالك. والتي أسلفت ما سوى ذلك من الشرك

فستعلم حقيقته هنالك. {تبلوا} الاختبار الواقعي للفكرة والسلوك. ففي اسم الله تمام فوز النفس.

اسم {مولاهم} جملته {رُدّوا إلى}. العبد يُرد إلى مولاه. عبد السوء مولاه النار "هي مولاكم". عبد الحق مولاه الله. فالردّ إلى مَن صدر عنه العبد. فمَن كانت نفسه تصدر عن الأمر الإلهي، مولاه الله. وإلا "الكافرين لا مولى لهم" والنار مظهر العدم، لذلك قوله عن النار "هي مولاكم" ثم قوله في آية أخرى "الكافرين لا مولى لهم"، يدل على أن الكافر له مولى ولا مولى له في آن واحد، فهذا تناقض لو لم تفهم السر. وقال هنا {ردوا إلى الله مولاهم} فأثبت أن الله مولاهم. فتحصّلت ثلاث معاني من ثلاث آيات: الله مولى أهل النار، النار مولى أهل النار، أهل النار لا مولى لهم. فما الجمع؟ أحد صور الجمع: العبد له نظر إلى الواجب وإلى الممكن وإلى المستحيل. فمن حيث وجوده فقد وجب وجوده إذ ما لم يجب لم يوجد، بالتالي الله مولى الكل بلا استثناء. ومن حيث إمكان العبد، الباقي في التردد والمحصور بين الطرفين فهو في النار، كما قال "لا يموت فيها ولا يحيى" وقال "كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها". ومن حيث عدم ما تعلق به العبد أصابه شيء من العدمية فكان "لا مولى لهم". صورة أخرى للجمع: لما تعلّقت النفس بالشريك وهو معدوم، تجلى الله لها بما ظنّته فيه "أنا عند ظن عبدي بي"، فتجلى لها من حيث سرّها بالعدم "لا مولى لهم"، ومن حيث ظهورها الكوني بالنار "هي مولاكم" إذ النار تُهلك وتحرق كما أن العدم يعذّب النفس المفطورة بالفطرة الإلهية على معرفة الحق وإرادته والسعادة فيه وحده.

اسم {الحق} جملته {ضل عنهم ما كانوا يفترون}. إذ القيامة يوم ظهور الحق، فإذا ظهر زهق الباطل وضل كل افتراء عن المفترين، إذ هي حضرة الحق المطلق والوزن يومئذ الحق والقضاء بين الكل بالحق فهو اليوم الحق من كل وجه.

...

قالت ما حاصله أنها معجبة بشخص لكنها تخجل عن التعبير عن ذلك فقلت لها: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته. طبيعي تكوني خجلانة، لأنك مؤمنة، و"الحياء شعبة من الإيمان". ابحثي عن شخص وسيط بينك وبينه لتعرفي إن كان له نحوك مثل مشاعرك نحوه أو لديه رغبة أصلاً في الزواج.

...

قال: اعتذر على كثرة الاسئلة، ولعل السؤال عن تفسير لبداية آيات سورة النازعات. حقيقة منتشر عند اكثر المفسرين أن (الراجفة، الرادفة، الحافرة، الساهرة) انها جميع اسماء ليوم القيامة، وهذا قطعا غير صحيح او تفسير غير تام.صحيح انها جميع ترتبط بيوم القيامة ولكن

كأنها احداث او مراحل متتابعة لهذا اليوم العظيم. فحبيت تفصل فيها وتضرب أمثلة على ما قد يراه الإنسان. أيضا هنالك كتاب يسمى The Psychedelic Experience: based on The Tibetan Book of The Dead لاثنين من علماء النفس والمهتمين بدراسة الوعي. ويشرح هذا الكتاب مراحل التجربة والوعي وما يحصل اثناء التجربة النفسانية لبعض العقاقير سواء المصنعة أو الطبيعية. والمثير ف الموضوع أن ما يمر به جميع هؤلاء يصفه نفسه من يدخل في التجربة الصوفية أو تجربة الاقتراب من الموت أو حالات الصفاء الروحي. فسؤالي شرح بعض المفردات المذكورة في بداية سورة النازعات، والتحدث عن التجارب الروحية لبعض الأعشاب النفسانية وكيف انها تصف بدقة ما يصفه من يصل لحالة البحران الصوفي. وهل يمكن الدخول في حالة بحران بشكل شبه يومي بإرادته؟

قلت: سؤال: على أي أساس رفضت أن الأسماء هي للقيامة وكيف عرفت أنها "قطعاً" غير صحيحة؟ ثم ما علاقة هذا الموضوع بالمخدرات أو المهلوسات ؟

قال: اعتذر يمكن سؤالي ماكان واضح، هي مصطلحات ليوم القيامة نعم، ولكن قطعا ليست مجرد مرادفات لا فرق بينها، أي هنالك فروق بين هذه المفردات. مثل (صديق، أنيس، نديم، زميل) جميعها تحمل معاني عن الصداقة ولكن هنالك فروق بينها، وليست مجرد مرادفات لا فرق بينهم. اما بخصوص علاقة الموضوع بالمخدرات، فماهو سبب تشابه الرؤى او الحالة الي يصفها كل من (متعاطى المواد المخدرة، المتصوف أو المتأمل في حالة البحران والذي مر بتجربة الاقتراب من الموت). بل ان كتاب (The Psychedelic Experience) مبني على وصف التبت لما يراه الميت حال موته وبعد أيام، ويصف هذه المراحل، وهي مطابقة لما يصفه من يتعاطى الـLSD او حتى بعض الاعشاب المهلوسة. وهل هي فعلا هلاوس أم أمر آخر؟

قلت: بالنسبة للأسماء: لا أعرف مفسّراً يقول أنها لا تتحدث عن جوانب مختلفة من القيامة، أو ليست عن مراحل مختلفة من القيامة. بل هذا ظاهر من النص مثل "تتبعها الرادفة". فهل تعرف أحداً من المفسرين قال أنها كلها شيء واحد وأنها مترادفات.

بالنسبة للlsd : تصيب وتخيب، وتدمّر وتعمّر. لكن طريق التصوف كله سلامة بإذن الله، لأنه اعتماد مطلق على الله وتوجّه تام لله. وأما ما يراه البعض مما يتفق، فقد يتفق وقد يختلف، وكم من واحد تعاطى هذه الأشياء ولم يشهد الحقائق المذكورة. بل إن تعاطي هذه الأشياء يؤدي بالغافل، على فرض رؤية شيء له معنى حقيقي، إلى معرفة شيء لا استعداد نفساني له لمعرفته، يعني تصيبه صدمة ولخبطة وخربطة في دماغه عادةً، وأنا شخصياً أعرف أناس كذلك، وثلاثة منهم تحديداً دخلوا مستشفيات مجانين بعد ذلك، مع أن الثلاثة متعلمين ومثقفين ومؤدبين عموماً. نعم، بالنسبة للفطر الطبيعي، وليس المواد المستخلصة كيميائياً، قد تكون فيها

منفعة تعزيز شيء ما بالنسبة للسالك الفعلي بدون أي مواد، يعني السالك الحقيقي قد يجرّب هذا الفطر فينتفع به بإذن الله وتوفيقه، لكن غير السالك لا يثبت على شيء حقيقي بسبب ذلك فقط، والثلاثة الذي ذكرتهم لك ولا واحد منهم رسخت قدمه في شيء حقيقي بعد تعاطيه تلك الأشياء، بل حتى إذا واجهوا الحقيقي يخافون ويجبنون عن التضحية له والثبوت عليه. باختصار، ينطبق على الفطر وصف جعفر الصادق لكتب الكيميائي المشهور جابر بن حيان "لا يفهم كتبك إلا الواصل، والواصل لا يحتاج إلى كتبك" أو كما قال عليه السلام.

وبالنسبة لآيات النازعات: فإذا فُتح لي فيها بشيء غير الموجود في التفاسير، سأكتبه إن شاء الله، وأما الآن فما عندي فيها شيء يستحق الكتابة. بل أحيلك إلى موقع التفسير الذي فيه نحو مائة تفسير من مختلف الطبقات والأصناف، فاقرأ كل ما ورد فيها بعد ذلك انظر إن بقيت لك حاجة فارجع إليّ نتناقش فيها إن شاء الله. [وأرسلت له موقع التفسير القائمة عليه مؤسسة آل البيت الملكية الأردنية. فهو أحب مواقع التفسير إليّ، شكر الله سعي القائمين عليه وجعلهم يزيدون في كتب التفسير فيه أكثر حتى يجمعوا كل التفاسير الموجودة في الأرض بإذن الله بطريقتهم السهلة في الدخول والعرض]

قال: اشكرك على عبارة وصف جعفر الصادق ﷺ. لأنها اختصرت الكلمات ووصلت لي المعنى.

لأن دائما كنت انظر لهذه الأعشاب والفطر على انها أدوات وليست مخدرات بالمعنى المتداول وأن لا مانع من تجربتها، رغم عدم تجربتي لها حتى الآن.

ولكن توجيك كان في محله، جزاك الله خير على التوضيح والنصيحة.

لا أخفيك واعذرني ما قد ناقشت الموضوع هذا مع أحد. هنالك عشبة قرأت عنها كثيرا تسمى "قصعين الكهّان" سصف مستخدموها أن الواقع كما لو أنه طبقات Layers تتفتح مثل صفحات كتاب او شريط فيلم، وهذه أحد الحقائق التي أخبر بها القرآن (يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب).

فهل الانخراط فـ مثل هذه الأعشاب مع النية السليمة والحذر وليس بغرض الترفيه والاحتفال هو أداة تساعد على مواجهة أو الاستعداد للحقائق حين تُعرض.

اما بالنسبة لأسماء يوم القيامة ف جزاك الله خير سأقرأ ان شاء الله مافي الرابط المُرسل.

قلت: لا أنصح بأخذ أي شيء من هذه خصوصاً للمسلم التابع سيدنا النبي، فالحقائق تفتح بنا بفضل اتباعنا له صلى الله عليه وسلم، ولا داعي لهذه المخاطر.

....انتهى والحمد لله